

A Igreja peregrina à luz da Trindade na eclesiologia de Yves Congar

Introdução

Ocorre este ano o centenário de nascimento do teólogo francês Yves Marie-Joseph Congar e, em 2005, verifica-se uma década sobre o seu falecimento.

Por ocasião do trabalho final de mestrado em Teologia Sistemática, em 1995, quisemos estudar o pensamento de Yves Congar, percorrendo as obras que ele escreveu até ao final do Concílio Vaticano II. Desse estudo apresentamos agora uma visão sintética.

Ao longo daquele trabalho fomos 'descobrimo' imensas perspectivas trinitárias nos mais de 832 títulos – entre artigos, livros, conferências e outras lições – com que Yves Congar nos presenteou teologicamente.

Partindo de duas expressões apresentadas no seu primeiro livro – *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecumenisme» catholique*, em 1937: «Ecclesia de Trinitate» e «Ecclesia ex hominibus» procuramos entender e interpretar a obra congariana na sua vertente trinitária e que viria a ser tida em conta – talvez até 'consagrada' – nalguns dos documentos do Concílio Vaticano II.

A abordagem ao pensamento de Yves Congar permite-nos compreender o seu grande amor à Igreja como reflexo da Santíssima Trindade, enquanto peregrina e condutora de peregrinos.

Congar despertou, reflectiu e propôs alguns dos temas que fizeram a eclesiologia do pós-Concílio Vaticano II: ecumenismo, teologia do laicado e do sacerdócio, a reflexão sobre a Igreja, o sentido da missão num aprofundamento pneumatológico.

Com este artigo gostaríamos de contribuir para uma singela lembrança de Yves Congar neste ano do seu centenário... e em vista da sua memória entre os teólogos.

I. «Ecclesia de Trinitate»: Igreja à luz da Trindade

Yves Congar apresenta uma eclesiologia de carácter eminentemente trinitário¹, manifestando uma profunda conformidade com a linha posteriormente traçada pelo Concílio Vaticano II, que procurou repensar o mistério da Igreja não só em ligação com o mistério da Encarnação, mas também com o mistério da Santíssima Trindade².

Nota-se, por parte de Yves Congar, um esforço em conciliar um equilíbrio da visão da Igreja entre os dois pólos: o aspecto mistérico ou invisível da Igreja e a dimensão social, visível e sujeita às condições do tempo e da história por parte da mesma Igreja³. Tendo em conta a complexidade destes aspectos torna-se difícil dar uma definição de Igreja. A mais corrente na tradição patrística e teológica é a de «con-gregatio fidelium» ou de «sociedade»⁴. No entanto, esta definição privilegia um aspecto: o da Igreja enquanto realidade deste mundo e formada pelos fiéis. Por outro lado, considerada como mistério e instituição, antes de ser comunidade de fiéis, a Igreja aparece como algo muito real, quase pessoal.

A distinção dos elementos constitutivos da Igreja é um critério que percorre todo o trabalho eclesio-lógico de Yves Congar, procurando perceber: os elementos sobrenaturais e místicos e a sociedade perfeita⁵; mistério, instituição e comunidade dos fiéis⁶; a Igreja, enquanto Corpo de Cristo, é, ao mesmo tempo, espiritual e visível, sublime e concreta, sendo histórica – realidade deste mundo – e espiritual tem uma vida que vem da graça do Espírito

¹ «Teologia trinitaria [de Yves Congar] como «background» teológico sobre el cual consideramos su eclesiología» – A. GALEANO, «La eclesiología de Yves Congar», in *Franciscanum* 22 (1980) 146.

² Encontramos referências à SS. ma Trindade no Concílio Vaticano II: *Lumen gentium* 2-4; *Ad gentes* 2-4; *Dei Verbum* 2-4 e mais de 50 anotações dispersas – Cfr. N. SILANES, *La Igreja de la Trinidad: La Santísima Trinidad en el Vaticano II*; (Salamanca: Secretariado Trinitario 1981); P. DRILLING, «The Genesis of The Trinitarian Ecclesiology of Vatican II», in *Science et esprit* 45 (1993) 61-78; M. PHILIPON, «La Très Sainte Trinité et l'Église», in G. BARAÚNA (ed.), *L'Église du Vatican II: Études autour de la Constitution conciliaire sur l'Église* (Paris: Cerf 1966) 275.

³ Cfr. Y. CONGAR, *Sainte Église* 104.

⁴ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1968) 95; *Jalons pour une théologie du laïc* 47-48; *Sainte Église* 30. . O conceito de «sociedade» tem apresentado matizes diversificadas conforme as épocas: desde um carácter mais jurídico, centralizado e impessoal até à perspectiva da hierarquia, governo da Igreja, sobretudo governo central romano – Cfr. *Cette Église que j'aime* 88.

⁵ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc* 52.451-452.

⁶ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 102.

Santo⁷. Em *Cette Église que j' aime* apresenta quatro níveis para um verdadeiro sentido de Igreja: em referência a Cristo e ao Evangelho, a Igreja como comunhão dos santos, a Igreja é também um sistema de fórmulas, ritos, regras e tradições e, por último, a Igreja vive na história e está condicionada pelo seu passado⁸.

Os primeiros escritos de Yves Congar inserem-se dentro do vasto movimento da eclesiologia católica para restaurar a consideração do elemento interno da Igreja, numa teologia à luz do Corpo místico. Congar penetra, pela sua visão eclesiológica, na profundidade de Deus donde dimana a origem da Igreja: o mistério trinitário⁹, sendo a própria Igreja uma manifestação da Trindade, reflectindo-a.

A relação que há entre o mistério trinitário e o mistério da Igreja foi posta sempre em relevo pela eclesiologia ortodoxa – frequente já nos Padres gregos¹⁰ – enquanto Yves Congar é, na teologia católica, um dos primeiros a fazê-lo no século XX. Isso mesmo foi já expresso, no século XIX, por J. A. Möhler, da escola de Tubinga, e por Schrader, da escola romana.

A referência trinitária possibilita uma eclesiologia de comunhão em que a Igreja aparece como comunhão de Igrejas segundo um modelo de unidade, de reciprocidade e de presença mútua¹¹. No período pós-Concílio Vaticano II, Yves Congar desenvolveu uma eclesiologia de comunhão em que as Três Pessoas divinas nos aparecem como arquétipo, princípio e fim da Igreja¹², retomando a fórmula trinitária económica dos Padres, antes do arianismo e de Niceia: do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, retomada pelo Vaticano II.

Iremos, agora, perscrutar as apropriações, que podemos encontrar, na obra de Yves Congar, a cada uma das Três Pessoas da

⁷ Cfr. *Le Mystère du Temple* 223-232; *La Pentecôte* 90.

⁸ Cfr. *Cette Église que j' aime* 101-104.

⁹ Cfr. *Chrétiens désunis* 68. Por seu turno, Henri de LUBAC fala da Igreja como «mystérieuse extension de la Trinité dans le Temps» – *Méditation sur l'Église* (Paris: Cerf 1968) 195.

¹⁰ Cfr. J.-M.-R. TILLARD, *Chair de l'Église, chair du Christ* (Paris: Cerf 1992) 38-46; Y. CONGAR, «Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?», in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques: Hommage à Mgr. Gérard Philips* (Gembloux: Duclot 1970) 41-43.

¹¹ Cfr. «La tri-unité de Dieu et l'Église», in *Vie spirituelle* 128 (1974) 701.

¹² Cfr. Y. CONGAR, «Implicazioni christologiche e pneumatologiche dell'eclesiologia del Vaticano II», in *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 108-109. Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint I: L'Esprit dans l'«Economie» révélation et expérience de l'Esprit* (Paris: Cerf 1979) 227-235; *Vocabulaire oecuménique* (Paris: Cerf 1970) 204.

Trindade na realização da Igreja, como Povo de Deus, Corpo de Cristo e Templo do Espírito Santo.

1. Ad Patrem: *para uma Igreja presença e dom*

Para fazer com que o mundo alcance a sua plenitude, Deus dispôs um plano ou desígnio de salvação que se realizou em Cristo. Para concretizar este propósito Deus inseriu a Igreja neste mesmo dinamismo iniciado na missão do Verbo Encarnado. O meio e o modo para a verificação do plano divino é, simultaneamente, cristológico e eclesiológico.

Ora a salvação que Deus nos propôs ou ofereceu não é distinta da comunicação da Sua própria vida, da comunhão com o seu ser. No seu mistério íntimo, Deus comunica a Sua vida e nesta comunicação é gerado o Filho e essa mesma vida que do Pai é comunicada ao Filho é, segundo o plano de Deus, comunicada aos homens mediante a Encarnação e a Igreja. Esta graça de Deus que nos é comunicada é, na linguagem paulina, «mistério» e compreende simultaneamente Cristo e a Igreja. Desta forma Cristo e a Igreja são duas realidades dum mesmo «mistério», que se exprime historicamente de duas maneiras: humano-pessoal em Cristo e humano-social na Igreja¹³.

A Igreja tem a sua subsistência na vontade do Pai, preexistindo como propósito e projecto que Deus quis realizar na história. Por apropriação diz-se que o Pai é o *autor* da Igreja, enquanto ela é projecto e vontade divina e a sua realização é trinitária porque, também por apropriação, ela é realizada *em* Jesus Cristo e vivificada *pelo* Espírito Santo¹⁴.

Deus ao comunicar a vida divina faz os homens participantes da Sua própria vida, fá-los participantes da comunhão trinitária. Ora o mistério da comunicação e comunhão da vida em Deus chama-se Santíssima Trindade, enquanto o mistério da comunicação da vida divina aos homens chama-se santa Igreja¹⁵. Por isso, o fundamento trinitário da Igreja é o vínculo que a une com o Pai, numa relação vital, fazendo-a participante da mesma vida que está

¹³ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïc* 46.50.

¹⁴ Cfr. *Le Mystère du Temple* 258; *Sainte Église* 93-94; Cfr. L. L. ALBA, *Yves Congar M.-J. Congar* 606.

¹⁵ Cfr. *Chrétiens désunis* 70; Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant le Vatican II* 408-410.

no seio do Pai e sendo a Igreja uma extensão da vida divina a uma multidão de criaturas. No entanto, a vida divina só é plena em Deus e só será plena para a Igreja na sua consumação escatológica, já que ela peregrina – como *Ecclesia viatorum* – para a sua plenitude. Por isso, o conhecimento e o amor que são plenos na comunhão trinitária, sê-lo-ão escatologicamente na comunhão eclesial e têm visualização na história como fé e caridade. Estas são dons de Deus e vida divina na nossa condição de peregrinos: a fé torna-se, assim, os olhos de Deus, o ver à maneira de Deus, enquanto a caridade é o coração de Deus em nós ¹⁶.

A Igreja esforça-se por corresponder ao dom que lhe foi concedido, participando, numa mística de comunhão, numa união vital com as várias pessoas da Santíssima Trindade ¹⁷. A união com Deus não é meramente jurídica ou moral, mas uma união vital, de comunhão. Na Igreja há, no entanto, realidades de instituição divina, que existem na história, constituindo a estrutura existencial da Igreja: o depósito da fé, os sacramentos da fé e os ministérios ou poderes apostólicos ¹⁸. Estes foram instituídos por Cristo e derivam da própria Encarnação. A Igreja é, assim, sacramento em continuidade do Sacramento original que é o próprio Cristo ¹⁹.

A realização da Igreja em Cristo teve um longo processo de preparação, por parte de Deus, na história do Povo de Israel. Aqui radica o mistério da Antiga Aliança, numa reflexão da história de Israel como preparação da Igreja sob os temas de «Templo», «Ecclesia ab Abel» e «Povo de Deus». Yves Congar desenvolveu o primeiro destes temas em *Le Mystère du Temple*. Deus torna-Se presente progressivamente ao Seu Povo, culminando em Jesus Cristo a realização da habitação de Deus com o homem: Ele é o verdadeiro Templo. Tudo se recapitula em Cristo. A partir d'Ele inicia-se um novo processo, no qual está inserida a Igreja.

Em continuidade com o tema do «Templo», Yves Congar estudou a realização da Igreja no antigo Israel sob o título «Ecclesia ab Abel». Esta expressão foi utilizada pelo Concílio Vaticano II – *Lumen gentium* 2 – para referir a universalidade (da preparação e da realização do projecto de Deus sobre a Igreja. Esta perspectiva

¹⁶ Cfr. *Chrétiens désunis* 64-67; *Esquisses du mystère de l'Église* 102-103.

¹⁷ Cfr. *Sainte Église* 87; *Chrétiens désunis* 71-73.

¹⁸ Cfr. *Sainte Église* 85; *Chrétiens en dialogue* 323; *La Pentecôte* 43.

¹⁹ Cfr. *Chrétiens désunis* 72; *Esquisses du mystère de l'Église* 107; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 431.

teológica é aduzida desde a era patrística²⁰ ao considerar a Igreja existente nos justos do Antigo Testamento. O plano de Deus realiza-se segundo uma unidade que engloba dois momentos: o da promessa (AT) e o da disposição para o Corpo de Cristo (pessoal e comunitário) em que se dá a realização efectiva. Neste sentido se pronunciou o decreto do Concílio Vaticano II *Ad gentes* 2 ao referir a dimensão comunitária na força da unidade²¹ desse Povo de Deus em Cristo. A Igreja adquire, segundo o comentário de Yves Congar sobre este documento conciliar, o seu dinamismo a partir da vida íntima (ou intra-divina) do Deus vivo. A Igreja provém da dupla missão do Filho e do Espírito Santo, tendo a sua fonte na vida da SS. ma Trindade, da Qual tudo está dependente²². O Pai é, por apropriação, o sujeito do Projecto ou do Plano total de salvação e, portanto, a origem absoluta da Igreja como missão em itinerância.

2. Per Christum: para uma Igreja mistério e sacramento

Pela Encarnação, o Verbo introduziu no mundo a vida de Deus e viveu-a plenamente na condição humana. Pela sua Paixão e Morte, Cristo venceu o pecado – que é uma vida separada de Deus e que conduz à morte – comunicando a vida. Pela Ressurreição, Jesus Cristo manifestou no Seu Corpo a Vida e no Pentecostes comunicou essa vida pelo Espírito a todos os que pela obediência da fé acolhem a Sua Palavra. A Igreja é fruto deste processo de salvação que é o mistério pascal: nascida do lado aberto de Cristo na Cruz é animada e enviada ao mundo no Pentecostes.

A realização da Igreja, por parte de Cristo, implica dois momentos: o estabelecimento das instituições e a comunicação da vida mediante o Espírito, pois Ele é que infunde a vida nas estruturas de salvação instituídas por Cristo. A Igreja começa no Pentecostes, dado que depois de ter recebido o seu corpo recebeu a sua alma, isto é, depois do seu esqueleto ou estrutura recebeu a animação, o sopro do Espírito²³.

²⁰ O Concílio Vaticano II cita S. Gregório Magno, S. Agostinho e S. João Damasceno como referências desta ex-pressão «Ecclesia ab Abel» – Cfr *Lumen gentium* 2: AAS 57 (1965)..

²¹ Cfr. Decreto *Ad gentes* sobre a actividade missionária da Igreja 2: AAS 58 (1966).

²² Cfr. Y. CONGAR, *Principes doctrinaux* 187-189.

²³ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 26; *Le Mystère du Temple* 334.

As instituições que Jesus estabeleceu nos dias da Sua vida neste mundo são instrumentos da comunicação da Sua vida. Há um vínculo entre Cristo e a Igreja²⁴ que não é meramente jurídico, ideológico ou histórico, mas existe um vínculo vital – para usar a linguagem paulina – entre o Corpo (Igreja) e a Cabeça (Cristo). Esta comparação de S. Paulo foi interpretada de forma diferente por Yves Congar ao longo da exposição da sua fundamentação eclesiológica. Assim, nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II a relação de Cristo com a sua Igreja manifesta-se duma forma orgânica: «Nós somos os membros de Cristo, as partes orgânicas dum todo no qual ele é a cabeça, isto é, o princípio vital; nós somos o corpo de Cristo (...) A Igreja é a realidade visível do Senhor, seu *soma*, uma «cristofania». Ela é seu corpo, sua carne, que ele anima; o corpo que lhe pertence e que ele fecunda, sua esposa»²⁵. Esta encarnação continuada é posteriormente, matizada por uma relação de tipo pessoal-comunhão entre Cristo e a Igreja, numa dimensão de presença, acção e manifestação²⁶ da Igreja como Corpo (místico) de Cristo.

a) *A Igreja Corpo místico de Cristo*

Em 1950 Yves Congar anunciava o projecto de escrever um tratado, subordinado ao tema – «A Igreja, Povo de Deus e Corpo de Cristo»²⁷, que só concretizou, em 1984, fazendo, nesta ocasião, um balanço destes dois títulos aplicados à Igreja, concretamente, na elaboração da Constituição dogmática do Concílio Vaticano II sobre a Igreja – *Lumen gentium*²⁸.

Sob o título de *Corpo de Cristo* considera Yves Congar a Igreja nas suas estruturas essenciais e a sua realidade interna, enquanto o título *Povo de Deus* se aplicaria mais à dimensão da vida da Igreja como realidade deste mundo.

Na análise que faz da Igreja-*Corpus Christi mysticum* e do contributo de síntese do tema, Yves Congar recebeu influência da Escola de Tubinga, concretamente de Jean Adam Mölher, e da

²⁴ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 50-51; *Esquisses du mystère de l'Église* 51; *Chrétiens désunis* 266-273; *Chrétiens en dialogue* 232.

²⁵ Cfr. *Chrétiens désunis* 75; *Chrétiens en dialogue* 474.

²⁶ Cfr. *Jésus-Christ* 166-172; *Saint Église* 26-30.

²⁷ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) 7; *Les voies du Dieu vivant* 190.

²⁸ Cfr. *Le Concile de Vatican II: Son Église – Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris: Beauchesne 1984).

Escola romana bem como da própria tradição tomista²⁹. No entanto, segundo Joseph Famerée, «progressivamente, Congar procura desembaraçar-se desta herança escolástica e pós-tridentina para se exprimir de maneira mais bíblica»³⁰.

A noção de «Corpo místico» significa de preferência a realidade espiritual e invisível da Igreja, não excluindo, no entanto, o aspecto visível que será melhor expresso pelas noções de «sociedade» ou de «povo»³¹. A palavra «corpo» faz referência à visibilidade, enquanto o qualificativo «místico» refere-se ao aspecto pneumático ou espiritual. A expressão «Corpo místico» inclui os dois aspectos de espiritualidade e de visibilidade, designando a Igreja como «comunidade de vida divina»³², como sociedade sobrenatural³³, como «realidade supra-pessoal»³⁴.

O «Corpo de Cristo» tem configuração social e rosto de Igreja. A sociedade religiosa que nós chamamos Igreja é a visibilidade e a realização, sob forma humana, do Corpo místico. Embora a noção de «Corpo místico» implique a visibilidade e a comunhão dos fiéis, o conceito não tem referência, em primeiro lugar, aos homens que constituem a Igreja, mas a Cristo e à realidade espiritual que ela constitui³⁵. O título «Corpo de Cristo», atribuído à Igreja, acentua – perante o título «Povo de Deus» – o que nela é de Cristo e de que forma ela depende do Senhor³⁶, isto é, como é que a Igreja torna Cristo visível, tendo a Igreja um carácter de cristofania³⁷.

Recordemos que o Concílio Vaticano II deu primazia à ideia de 'Povo de Deus' sobre a de 'Corpo de Cristo'. Esta aparece como atributo da Igreja e não como sua definição³⁸. Yves Congar tem por

²⁹ Cfr. *Ecclésiologie du Haut Moyen Âge*.

³⁰ Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II* 410.

³¹ Cfr. *Sainte Église* 21-43.

³² Cfr. *Chrétiens désunis* 93.

³³ Cfr. *Sainte Église* 41.

³⁴ Cfr. *Cette Église que j'aime* 35.

³⁵ Cfr. *Chrétiens désunis* 92-94; *Sainte Église* 41-42.

³⁶ Cfr. *Lumen gentium* 3. M. PHILIPON, *La Très Sainte Trinité et l'Église* 280. Quanto ao carácter teândrico da Igreja abordado no Concílio Vaticano II – cfr. C. JOURNET, «Le caractère théandrique de l'Église, source de tension permanente», in *L'Église de Vatican II* 299-312; A. ANTÓN, «Estructura Teândrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8.º de la "Lumen gentium"», in *Estudios Eclesiásticos* 42 (1967) 39-72.

³⁷ Cfr. *Chrétiens désunis* 89; *Esquisses du mystère de l'Église* 23-30.

³⁸ Cfr. A. GALEANO, *La eclesiología de Yves Congar* 169; A. ANTÓN, «Síntesis de «Cuerpo de Cristo» y «Pueblo de Dios»», in *Estudios Eclesiásticos* 44 (1969) 165-166.

essencial que o «conceito de Corpo de Cristo é, contudo, necessário para exprimir a condição *cristã* do povo de Deus» ³⁹.

Na perspectiva de Corpo de Cristo têm especial significado as expressões paulinas que apresentam a vida do cristianismo numa dependência total de Cristo. Se a Igreja, enquanto Corpo de Cristo é uma realidade orgânica cuja vida brota de Cristo, então o cristão é alguém consciente e activo. Desta forma se compreende, na fase anterior ao Concílio Vaticano II, a preferência de Yves Congar pelo conceito de 'Corpo de Cristo', que estabelecia um estatuto de carácter mais ontológico e místico-teológico.

Pela Encarnação, Páscoa e Pentecostes, Cristo realizou a salvação ou comunicação da vida divina. Para proclamar e comunicar essa vida Jesus instituiu dois delegados ou agentes: interiormente – o seu Espírito e exteriormente – o ministério apostólico. A missão do Verbo Encarnado é prolongada na estrutura da Igreja ⁴⁰. Por outro lado, a relação entre o Espírito Santo e a Igreja-Corpo místico de Cristo é apresentada em termos hilemórficos: o Espírito Santo é a «*alma*» incriada da Igreja, o *princípio* do Corpo místico, a «*alma*» imanente e criada deste último, sendo constituída pela fé e «informada» pela caridade ⁴¹.

A Igreja celebra o culto *in persona Christi*, fazendo nesta celebração um único sujeito cultural com Cristo, graças à realidade sacramental da instituição apostólica e à identidade da virtude que opera (*virtus Christi, virtus Spiritus Sancti*) ⁴².

Tanto a eclesiologia como a pneumatologia, apresentadas por Yves Congar revelam uma dominante cristológica e incarnacionista ⁴³. No entanto, o próprio Congar inclui já algumas correcções, aparecendo novas expressões (relativas a novas temáticas) ao lado das anteriores. Assim, em *Chrétiens désunis* aparecem expressões como «dons divinos criados» que a Igreja deve «comunicar», «gesto sacramental» ⁴⁴. Por seu turno, em *Esquisses du mystère de l'Église* fala de «actos» ou «gestos» (sensíveis e sociais) que representam

³⁹ Cfr. *Le Concile Vatican II: Son Église* 120.

⁴⁰ Cfr. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d' Yves Congar avant Vatican II* 412; Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 35-52, 107; *Jalons pour une théologie du laïcat* 493.

⁴¹ Cfr. *Chrétiens désunis* 69. 83. 90. 92-93.

⁴² Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 129ss, 270 e 355.

⁴³ Cfr. *Le Christ, Marie et l'Église* 63ss, 77-79; *Esquisses du mystère de l'Église* (1953) 134, 160.

⁴⁴ Cfr. *Chrétiens désunis* 62-63.

os sacramentos ou, ainda, encontramos a qualificação da forma exterior da Igreja como «figura» da sua vida interior de união com Deus ⁴⁵. Por outro lado, em *Vraie et fausse réforme dans l'Église* a Igreja é apresentada como comunidade dos homens na qual repousam e agem as «energias divinas» comunicadas por Jesus Cristo e presentes nela pela «graça do seu Espírito», pelos sacramentos e a Sua Palavra, cujo ministério é confiado ao Corpo apostólico ⁴⁶.

Fala-se ainda de «carismas hierárquicos», que devem homologar as actividades pessoais inspiradas e os carismas privados, mas todos – chefes e povo – devem escutar o mesmo e único Espírito, cada um segundo a sua função no todo ⁴⁷.

Em *Le Christ, Marie et l'Église* é dado um sentido novo à linguagem sacramental, a partir de agora é toda a Igreja que pode ser «sacramento» de Deus ⁴⁸, sendo o aspecto humano da Igreja «sinal» e «sacramento» da revelação de Deus, revelando Deus no mundo visível.

b) A Igreja como sacramento

O tema da Igreja sacramento teve no século dezanove os seus predecessores, sobretudo entre os teólogos de língua alemã e particularmente M. J. Scheeben, tendo, no século vinte, sido desenvolvido e sintetizado, primeiro por O. Semmelroth e posteriormente K. Rahner, P. Smulders e E. Schillebeeckx ⁴⁹. No Concílio Vaticano II foi um dos temas-chave na exposição do mistério da Igreja ⁵⁰.

Yves Congar especifica o que entende por sacramento ao considerar que a Igreja não é verdadeiro sacramento de salvação senão pela acção (ou virtude) do Espírito Santo. Isto significa que, segundo Congar, na sacramentalidade da Igreja entram dois aspectos: um que procede de *Cristo*, enquanto instituído por Ele nos dias da sua vida terrena e outro que é *pneumatológico* – o Espírito Santo

⁴⁵ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 31, 35, 103, 125.

⁴⁶ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 127-128; *Esquisses du mystère de l'Église* 22-23, 94, 126, 148; *Chrétiens désunis* 63-64.

⁴⁷ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 211, 218-220, 288ss.

⁴⁸ Cfr. *Le Christ, Marie et l'Église* 79-80.

⁴⁹ Cfr. *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération* 57-74.

⁵⁰ Cfr. P. SMULDERS, «L'Église sacrement du salut», in *L'Église de Vatican II* 313-338; J. L. WITTE, «L'Église, «sacramentum unitatis» du cosmos et du genre humaine», in *Ibidem* 457-491.

dá à instituição vida e movimento e, num certo sentido, eficácia⁵¹. Só há uma Igreja – *societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus* – numa unidade, ao mesmo tempo, encarnada e pneumatizada. Estes dois aspectos da Igreja mostram que ela não procede unicamente da missão do Verbo, mas também da missão do Espírito Santo, sendo a sacramentalidade da Igreja o vínculo que esta tem com Cristo e o Espírito, como reflexo da ontologia divina, das relações eternas, da consubstancialidade das pessoas divinas⁵². Yves Congar procura, assim, um equilíbrio entre os aspectos cristológico e pneumatológico da Igreja.

Em relação à cristologia, a sacramentalidade da Igreja manifesta uma certa continuidade com a Encarnação, numa linguagem analógica, em que não se dá a união das duas naturezas mas dos elementos divino e humano. Pois, assim como nos dias da Sua vida histórica o Verbo Encarnado operava a salvação mediante o contacto corporal, assim a Igreja, mediante o contacto corporal que ela realiza nos sacramentos, transmite hoje a salvação: «Os meios de graça e particularmente os sacramentos, porque eles põem-nos em contacto como os seus [de Cristo] *acta et passa in carne*, não só em intenção, como acontece pela fé, mas corporalmente e como que por um prolongamento do contacto como o seu corpo santíssimo. Toda a instituição eclesial tem assim sentido pela sua relação com a Encarnação»⁵³. Em continuidade com S. Tomás, Yves Congar considera os sacramentos como instituição, substituições da presença do Verbo encarnado, prolongando a Encarnação⁵⁴.

Para além dos aspectos cristológico e pneumatológico, podemos discernir na sacramentalidade da Igreja a vertente antropológica, dado que a Igreja é o povo ou a comunidade dos crentes. A Igreja é um duplo mistério de comunicação e de comunhão, pois pela comunicação dos sacramentos – *sancta* – ela faz a comunhão dos santos – *sancti*. A Igreja como sacramento faz a ligação entre o aspecto interno e externo e ao mesmo tempo das noções de Corpo místico de Cristo e de sociedade ou povo de Deus⁵⁵.

Quanto à evolução do pensamento de Yves Congar sobre o carácter sacramental da Igreja – não entendendo «sacramento» no sentido dos sacramentos do baptismo e da eucaristia – temos que

⁵¹ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 117-127; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 430-431; *Vocabulaire oecuménique* 198.

⁵² Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 121-127; *Sainte Église* 92-93.

⁵³ Cfr. *Chrétiens en dialogue* 473-474.

⁵⁴ Cfr. *Cette Église que j'aime* 49; *Sainte Église* 135;

⁵⁵ Cfr. *Un peuple messianique* 75-76; *Chrétiens désunis* 104.

em *Chrétiens désunis* se refere somente ao ministério apostólico (à pregação, presidência e toda a acção pastoral) na medida em que se exprime a vida interior e profunda da fé, da caridade sacramental e da ajuda fraterna em Cristo. Esta posição deriva duma visão da Igreja determinada pela perspectiva da hierarquia e predominantemente considerada a partir das instituições colocadas por Cristo. Por outro lado, uma eclesiologia que parte da noção de Povo de Deus vê em primeiro plano os homens convocados pelo Senhor e em segundo lugar as formas de organização e as instituições. Veja-se a posição crítica que o próprio Congar apresenta desta mesma visão em *Pour une Église servante et pauvre*, procurando uma refontalização evangélica da autoridade e do seu serviço na Igreja ⁵⁶. Por seu turno, em *Cette Église que j' aime*, Yves Congar reafirma esta responsabilidade no serviço ⁵⁷, ao comentar o conceito de «Povo de Deus» no Concílio Vaticano II. Assim, sob a influência do Concílio – no qual confluem e são consagradas as noções de Igreja como sacramento, como comunhão e como povo de Deus – Congar afirma a sacramentalidade de todo o povo e não somente das instituições de salvação ⁵⁸ – abrange todo o Povo de Deus e as suas múltiplas actividades, tanto dentro como fora da Igreja.

A sacramentalidade da Igreja manifesta um vínculo de continuidade com Cristo. Ora o Cristo aqui considerado é o Cristo total – O que encarnou, sofreu a paixão e ressuscitou. É precisamente, segundo Yves Congar, na percepção dessa união – relação entre o Cristo histórico e o Cristo celeste – que reside o segredo duma eclesiologia católica ⁵⁹. Pois a plenitude de Cristo, a Igreja, corresponde a um processo de missão visível segundo a fórmula: o Pai enviou o Filho, o Filho enviou os Apóstolos. Na Igreja Cristo tem uma dupla forma de realizar o «estar connosco até ao fim do mundo» pelo Seu Espírito e pelo seu poder ⁶⁰.

Cristo realizou a obra histórica da salvação, mas os seus frutos só a partir da Páscoa e do Pentecostes é que eles foram derramados na Igreja. Esta é o sacramento da salvação porque é o sacramento dos *acta et passa* de Cristo, tornando presente hoje o fruto da Cruz

⁵⁶ Cfr. *Pour une Église servante et pauvre* 13-96.

⁵⁷ Cfr. *Cette Église que j' aime* 11.

⁵⁸ Cfr. *Cette Église que j' aime* 53-57; *Un peuple messianique* 79-80.

⁵⁹ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) 474; J. L. LARRABE, «Aportación sacramental del Cardenal Congar (situándola en el contexto de sus obras», in *Lumen* (Espanha) 44 (1995) 122-130.

⁶⁰ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 36-37; *Le Christ, Marie et l'Église* 12.

mediante as estruturas que o próprio Cristo deu à Igreja ⁶¹ mediante o vínculo visível e social com Cristo e a Sua obra salvífica.

Ao falarmos dum paralelismo de estrutura e de identidade de missão entre Cristo e a Igreja, devemos dizer: em Cristo falamos de duas naturezas, relativamente à Igreja dizemos que nela há dois elementos, um divino e outro humano ⁶². Cristo e a Igreja realizam a mesma e única salvação e também a mesma missão, cujo objecto é salvar o homem, sendo, no entanto, as condições diferentes em Cristo e na Igreja ⁶³, por que Cristo é a Cabeça e fonte, enquanto a Igreja só exerce um ministério da mediação de Cristo: ela encontra-se em condição apostólica. Cristo possui um poder santificador, a Igreja «um ministério, um serviço instrumental» ⁶⁴. Numa palavra: entre Cristo e a Igreja dá-se uma analogia de estrutura e de identidade de missão, mas a união de naturezas em Cristo é «secundum esse», enquanto a união dos elementos na Igreja é «per operationem, in operatione» ⁶⁵, numa diversidade de condições e operações.

Numa tentativa de encontrar um termo que melhor possa exprimir esta união entre Deus e a Igreja (ou a presença de Deus na Igreja) poderíamos usar *participação* na natureza divina e nos actos de Deus. No entanto, esta participação não é a mesma na Igreja enquanto comunhão e na Igreja enquanto instituição. Na primeira o cristão é um sujeito de acção que actua segundo a graça. Na Igreja-instituição os dons divinos operam como num instrumento (pessoa moral) do qual se servem para realizar a obra salvífica. O fundamento da união com Deus que se dá na Igreja, enquanto instituição, é a aliança que vem da iniciativa de Deus.

Nesta perspectiva poderemos dizer que a Igreja é uma com Deus por Cristo no Espírito Santo ⁶⁶. A sua vida é divina, ela realiza operações divinas, como as acções sacramentais, e as suas instituições essenciais são infalíveis devido a terem o fundamento na promessa divina, numa aliança que procede de Deus. No entanto, os homens que constituem a Igreja continuam a ser sujeitos que

⁶¹ Cfr. *Chrétien en dialogue* 432.

⁶² Cfr. *Sainte Église* 78-79.

⁶³ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 489-490.

⁶⁴ Cfr. *Sainte Église* 219; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) 147-148; *Cette Église que j'aime* 53.

⁶⁵ Cfr. *Sainte Église* 84.

⁶⁶ «L'Église imite et reflète le mystère de la tri-unité de Dieu en ce qu'elle est une communion de personnes dans la participation aux mêmes réalités de vie», «La tri-unité de Dieu et l'Église», in *Essais oecuméniques* (Paris: Centurion 1984) 300.

vivem e actuam no mundo cujas acções podem estar em contra-dição com a vida divina que interiormente os alimenta⁶⁷. Esta distinção é fundamental para clarificar o tema do pecado e das faltas na Igreja⁶⁸, mas não da Igreja. Pois por essência é santa enquanto por existência – nas operações que derivam da natureza humana – é, muitas vezes, pecadora, isto é, tentada, sujeita às condicionantes do tempo e do lugar, sensível aos choques e influências exteriores.

Desta forma Yves Congar abre-nos à consideração da acção eclesial do Espírito Santo ou, dito por outras palavras, a Igreja na sua relação com o Espírito Santo.

3. In Spiritu Sancto: para uma Igreja como comunhão

Tal como a consciência do mistério trinitário se foi fazendo progressivamente no cristianismo e a sua formulação se deu só depois de uma longa história de precisão terminológica no interior da Igreja, assim também a reflexão teológica exigiu uma longa e profunda experiência de fé relativamente ao reconhecimento da acção do Espírito Santo na Igreja. Esta na sua vida íntima, na sua liturgia, viveu sempre uma experiência pneumatológica⁶⁹. A vida da Igreja foi sempre vista sob o sinal do Espírito Santo, mesmo que a reflexão teológica e o rosto que a Igreja apresenta ao mundo não tenham exprimido plenamente todas as dimensões e as consequências práticas desta realidade.

A Igreja não foi uma criação instantânea, mas é fruto de um processo: Jesus foi-a construindo nos dias da sua vida histórica, mas é no Pentecostes que ela «existe na sua forma de ser perfeita e na sua eficácia plena na ordem da graça»⁷⁰, quando ela «é colocada no mundo», tal como se diz duma criança, que, depois de ter sido formada no seio materno, nasce e começa a viver a sua vida própria⁷¹.

A partir do momento em que a eclesiologia deixou de ver a Igreja essencialmente como uma instituição jurídica e passou a

⁶⁷ Cfr. *Lumen gentium* 6,48; K. RAHNER, «Le peché dans l'Église», in *L'Église de Vatican II* 373-391; Y. CONGAR, *Sainte Église* 131-154.

⁶⁸ Cfr. *Cette Église que j'aime* 91; *Esquisses du mystère de l'Église* 47-48.

⁶⁹ Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint I* 207; D. S. BLAKEBROUGH, *El Cardenal Congar* 101-131.

⁷⁰ Cfr. *Le Mystère du Temple* 336.

⁷¹ Cfr. *La Pentecôte* 116-117.

vê-la mais como um mistério, deu-se também uma descoberta e uma reafirmação da pneumatologia. Isto está presente em J. A. Möhler para quem a Igreja é um todo vivente realizado pelo Espírito Santo⁷². Por seu turno, o Papa Leão XIII referiu-se à acção do Espírito Santo na Igreja como nunca antes o tinha feito o Magistério, mantendo-se, no entanto, dentro da teologia clássica latina⁷³. No Concílio Vaticano II, a orientação pneumatológica da eclesiologia foi fruto do esforço de Mons. Gérard Philips e Mons. Marty⁷⁴, sem, contudo, se ter verificado uma vitória plenamente adquirida⁷⁵.

Já antes do Concílio, Yves Congar tinha empreendido a tarefa de tomada de consciência da pneumatologia⁷⁶. Em S. Tomás descobre uma antropologia que é uma dimensão da eclesiologia⁷⁷. Mas é sobretudo Jean Adam Möhler quem inspira Yves Congar neste campo da pneumatologia, tendo em conta a influência também da teologia oriental⁷⁸.

Um primeiro aspecto que Yves Congar procura estabelecer são as relações entre cristologia e pneumatologia. Essas relações têm fundamento na ontologia divina, nas relações de consubstancialidade e circunsessão das pessoas divinas⁷⁹. O Espírito Santo é uma Pessoa distinta da de Cristo e com uma missão própria. Se Cristo nos dias da sua vida terrena instituiu umas estruturas de aliança, é o Espírito Santo Quem lhes infunde vida e dá movimento. A missão do Espírito Santo não se reduz à de Cristo, é continuação dela, mas não sua continuação. Dado que o Espírito é enviado pelo próprio Cristo, a obra e a missão do Espírito Santo depende estreitamente de Cristo. Esta dependência é o que tem sido expresso teologicamente com o termo «Filioque», cuja afirmação na eclesiologia latina

⁷² Cfr. *Sainte Église* 13; *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne* 420.

⁷³ Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint* I 212; *Essais oecuméniques* 308-309.

⁷⁴ Cfr. P. DRILLING, *The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II* 68-75.

⁷⁵ Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint* I 228. Sobre a pneumatologia da *Lumen gentium* – Cfr. A. M. CHARUE, «Le Saint-Esprit dans 'Lumen gentium'», in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* 19-39; O. ROUSSEAU, «La Constitution dans le cadre des mouvements rénovateurs de théologie et de pastorale des dernières décades», in *L'Église de Vatican II* 39-45; C. MOELLER, «Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution», in *Ibidem* 102-104. 110; A. SCRIMA, «Simples réflexions d'un orthodoxe sur la Constitution», in *Ibidem* 1279-1294.

⁷⁶ Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint* I 20.

⁷⁷ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 59-91; *Je crois en l'Esprit Saint* I 167-170.

⁷⁸ Cfr. *Pneumatologie ou «Christomonisme»* 62-63; J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie du P. Congar* 381.

⁷⁹ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 121-127; M. FIERENS, «L'Esprit Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar», in *Questions liturgiques* 325 (1985) 221.

tem tido como consequência uma maior acentuação da autoridade na Igreja e uma visão mais marcadamente jurídica, tal como havia já anotado S. Tomás⁸⁰. No entanto, segundo Yves Congar, «na perspectiva da processão do Espírito Santo a *Patre solo*, o Paráclito aparece como mais livre, princípio pessoal duma acção menos ligada à obra e à instituição do Verbo encarnado; a Igreja poderia ter um tipo mais carismático, estar menos ligada às formas determinadas pela instituição»⁸¹.

O Espírito Santo – juntamente com o Corpo apostólico – é um «agente» de Cristo para a realização da Sua obra. O Espírito Santo actua no interior, enquanto a instituição apostólica fá-lo ao nível exterior: os ministros apostólicos proclamam a Palavra de Deus e administram os sacramentos, o Espírito Santo é que constitui os homens da Palavra, consagra-os e torna eficazes os sacramentos, pois é Ele quem dinamiza e vitaliza as estruturas da Igreja⁸². Por conseguinte, nenhuma obra das instituições sacramentais é eficaz sem a acção do Espírito Santo, mais ainda só há sacramento onde se dá a acção do Espírito Santo⁸³.

Tanto a obra salvífica como a obra eclesial são, ao mesmo tempo, cristológicas e pneumatológicas, pois o Espírito Santo não faz mais do que completar o programa que foi instituído por Cristo. Nesta perspectiva poder-se-á dizer que a Igreja é «criação» do Espírito Santo, na medida em que ela é o desenvolvimento, no tempo e no espaço, do dom do Pentecostes, assim como se pode dizer que é «criação» apostólica, sendo exteriormente e como corpo visível, o desenvolvimento dos Doze⁸⁴.

Como se pode caracterizar esta vinculação do Espírito Santo com a instituição apostólica e a Igreja em geral? O Espírito Santo uniu-Se à Igreja por uma união de aliança⁸⁵, dando entre o Espírito Santo e a Igreja uma espécie de matrimónio⁸⁶, na Escritura, a qualificação da Igreja como Corpo de Cristo completa-se e, em certo sentido, é corrigida pela qualificação da Igreja como ‘esposa de Cristo’.

⁸⁰ Cfr. *Vocabulaire oecuménique* 199.

⁸¹ Cfr. *Pneumatologie ou «Christomonisme»* 58.

⁸² Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 106-115; *Jalons pour une théologie du laïc* 187; *Les voies du Dieu vivant* 174-177.

⁸³ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïc* 129-146.

⁸⁴ Cfr. *La Pentecôte* 41-42, 44; *Sainte Église* 182.

⁸⁵ Cfr. *Les voies du Dieu vivant* 171-172; *Le Mystère du Temple* 332; *Esquisses du mystère de l'Église* (1953) 158ss.

⁸⁶ Cfr. *La Pentecôte* 97-98.

Isto significa:

- 1) Uma tal *fidelidade da Igreja*, por parte de Deus, em que a Igreja, mediante as estruturas sacra-mentais, actua de maneira eficaz no dom da graça salvífica. Dir-se-ia que a Igreja goza de infalibilidade nos actos principais que afectam a sua própria estrutura⁸⁷. Esta fidelidade de Deus à sua aliança eclesial significa «garantia de fidelidade, da qual o Espírito é o princípio, dada à Igreja. É de tal forma certa que admitir um erro na Igreja seria imputar uma deficiência ao Espírito»⁸⁸.
- 2) Dado que é uma união de aliança e não fusão ontológica, os sujeitos físicos continuam diferentes, isto é, dum lado os homens e do outro as Pessoas da Santíssima Trindade. Desta forma podemos falar das *falhas, deficiências e pecados na Igreja*⁸⁹.
- 3) O Espírito Santo mantém uma certa autonomia relativamente aos meios institucionais, manifestando-se principalmente pelos *carismas e as intervenções «súbitas» ou «inesperadas» do Espírito Santo*.

A teologia dos carismas tem sido, efectivamente, pouco desenvolvida na tradição católica. A encíclica *Mystici Corporis* falou deles, dentro da sua eclesiologia⁹⁰. Por seu turno, o Concílio Vaticano II formulou uma teologia dos carismas muito mais completa⁹¹. Segundo Yves Congar, carismas «são dons de natureza ou de graça com que o Espírito Santo nos conduz para a construção do Corpo de Cristo (cf. 1 Cor 12). Há uns que são raros, isto é, extraordinários. Há outros que são mais simples (...) [Os carismas] são reflexo, na Igreja, da Trindade das pessoas na unidade»⁹². Como são dados para a construção sinfónica⁹³ do Corpo místico, não estão em oposição ao ministério hierárquico, mas antes estão-lhe sujeitos⁹⁴.

⁸⁷ Cfr. *Le Mystère du Temple* 333; *Esquisses du mystère de l'Église* 125-126.

⁸⁸ Cfr. *Je crois en l'Esprit Saint* I 208; *Sainte Église* 95.

⁸⁹ Cfr. *La Pentecôte* 108-109. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 100-108.

⁹⁰ Cfr. «Actualité d'une pneumatologie», in *Appelés à la vie* (Paris: Cerf 1985) 75-76; «Actualité renouvelée du Saint-Esprit», in *Lumen vitae* 27 (1972) 543-560.

⁹¹ Cfr. H. SCHÜRMANN, «Les charismes spirituels», in *L'Église de Vatican II* 541-673.

⁹² Cfr. *La tri-unité de Dieu et l'Église* 304.

⁹³ Cfr. *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu* (Paris: Cerf 1983) 60.

⁹⁴ Cfr. *Actualité d'une pneumatologie* 79.

Para explicar a união entre o Espírito Santo e a Igreja tem sido dito tradicionalmente que Ele é a «alma da Igreja». Utilizando as categorias de *estrutura e vida*, Yves Congar dá a sua compreensão desta ideia assinalando que o Espírito Santo vem à Igreja como princípio de vida e de movimento – *alma animante* –, sendo princípio vital do organismo da Igreja – *alma habitante*⁹⁵. Entre o Espírito Santo e a Igreja dá-se uma «ontologia intersubjectiva»⁹⁶ que permite – ao usar a analogia da alma – dizer que o Espírito Santo está ou habita na Igreja para dirigi-la, assisti-la e permitir-lhe que realize as obras que, exteriormente humanas, são portadoras duma virtude divina – *virtus Spiritus Sancti*⁹⁷.

Numa procura dum equilíbrio teológico, Yves Congar contesta a afirmação da «encarnação do Espírito Santo» – preconizada por M. J. Scheeben⁹⁸, bem como essa outra visão que dizia que a acção do Espírito Santo na Igreja se dê «em toques passageiros e descontínuos» como se deu com o Povo de Israel, mas na Igreja não se diz simplesmente que Ele *sopra*, mas que Ele *enche e habita*. Esta união do Espírito Santo com a Igreja – a habitação e acção d'Ele nela – é a razão pela qual os grandes escolásticos explicaram que o artigo do «Credo» – *in unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam* significa realmente «creio no Espírito Santo unificante, santificante, catolicizante e apostolicizante da Igreja»⁹⁹.

O vínculo entre o Espírito e a Igreja é, assim, afirmado em dois aspectos principais:

- a) O Espírito Santo é o *princípio de unidade e princípio operacional* da Igreja como Corpo místico. Tem-se ligado tradicionalmente a ideia de Corpo de Cristo à acção do Espírito de Cristo, apesar do tratado do Corpo místico se ter desenvolvido e construído mais sob o sinal cristológico do que sob a marca pneumatológica. Tal como diz a *Lumen gentium* 4, citando S. Cipriano, a Igreja é «um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»¹⁰⁰.

⁹⁵ Cfr. *La Pentecôte* 95-96; *Chrétiens désunis* 65-68.

⁹⁶ Cfr. *Les voies du Dieu vivant* 170.

⁹⁷ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 123; *La Pentecôte* 95-96.

⁹⁸ Vide a afirmação de M. J. Scheeben e Manning – Cfr. *Je crois en l'Esprit-Saint* I 213-217; *L'Église de S. Augustin à l'époque moderne* 433-435.

⁹⁹ Cfr. *La tri-unité de Dieu et l'Église* 302-303; *Chrétiens désunis* 69; *Le Mystère du Temple* 333;

¹⁰⁰ Cfr. *Vocabulaire oecuménique* 205-207. Note-se que Yves Congar faz referência a este texto de S. Cipriano no *De oratione* na sua primeira obra *Chrétiens désunis* ao falar da unidade da Igreja.

- b) O Espírito Santo não leva somente cada fiel a agir na unidade e segundo a unidade, a comunicar e a partilhar com os outros segundo o ideal da catolicidade: Ele é o *princípio* e ligação desta *unidade* espiritual invisível que professamos ao acreditar na «*comunhão dos santos*»¹⁰¹, fazendo que todos os fiéis comuniquem mutuamente os bens espirituais.

Apesar disso pode-se dizer que na eclesiologia católica têm-se dado muito «esquecimentos, substituições e alibis do Espírito Santo»¹⁰² até que haja uma eclesiologia equilibrada entre o aspecto cristológico e pneumatológico! De referir o esforço de Yves Congar por elaborar uma eclesiologia pneumatológica, não só pela revalorização dos carismas, mas pela apresentação que faz da Igreja como uma comunhão – em que as Igrejas locais ou particulares adquirem uma fisionomia e estatutos próprios e a colegialidade aparece mais reconhecida – procurando, na linha da dinâmica da *Lumen gentium*, elaborar uma eclesiologia à luz do conceito de comunhão¹⁰³.

Efectivamente o conceito de *comunhão* é um dos que foi mais aprofundado nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II¹⁰⁴. Esta é uma categoria cristã tradicional, pois a Igreja antiga foi uma Igreja praticamente de regime de comunhão, que se faz sentir ainda nos séculos VII e VIII. Ora tal regime foi substituído na eclesiologia latina pelo regime de Igreja universal¹⁰⁵. A revalorização contemporânea tem em J. A. Möhler o seu precursor, devendo-o também a Pilgram e à influência do pensamento personalista. No Concílio Vaticano II este conceito teve pleno acolhimento, superando os limites duma concepção de Igreja como sociedade e substituindo-a por uma visão de Igreja como comunhão.

Como bom representante do movimento eclesiológico do século vinte Yves Congar reflecte, neste processo, o seu contributo¹⁰⁶,

¹⁰¹ Cfr. *Vocabulaire oecuménique* 207-208.

¹⁰² Cfr. *Je crois en l'Esprit-Saint* I 218-226; A. GALEANO, *La eclesiología de Yves Congar* 183.

¹⁰³ Cfr. *Je crois en l'Esprit-Saint* I 227-235; «En guise de conclusion», in *L'Église de Vatican II* 1365-1373.

¹⁰⁴ Charles Moeller apresenta a década de 1950-1960 como uma etapa central da investigação deste conceito – C. MOELLER, «Le ferment des idées dans l'élaboration de la Constitution», in *L'Église de Vatican II* 88. Destaque ainda para a obra de P. HAMER, *L'Église est une communion* (Paris: Cerf 1962) que marca uma etapa na eclesiologia.

¹⁰⁵ Cfr. A. GALEANO, *La eclesiología de Yves Congar* 185.

¹⁰⁶ Sobre o contributo de Yves Congar na promoção da noção de comunhão em eclesiologia – Cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, «L'Église comme société et l'Église

passando progressivamente duma Igreja-sociedade para uma Igreja-comunhão. Tanto em *Vraie et fause réforme dans l'Église* como em *Jalons pour une théologie du laïc*, a Igreja é chamada comunidade no sentido de sociedade, isto é, enquanto está organizada hierarquicamente e como instituição precede e gera os seus membros¹⁰⁷. Numa tentativa de equilíbrio procura conjugar os dois elementos da Igreja: como sociedade – determinada pela ordem institucional e hierárquica – com o aspecto interno ou de comunhão – determinado pela acção do Espírito Santo, Congar fala dos dois agentes que constroem a Igreja: o externo – corpo apostólico e o interno – o Espírito Santo. No entanto, a força da estrutura é tão predominante na constituição da Igreja, que a comunidade dos fiéis – aquela que é propriamente a comunhão feita pelo Espírito Santo – é quase secundária perante a estrutura hierárquica¹⁰⁸.

Em *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* realça o tema da comunhão, partindo da distinção entre a eclesiologia da Igreja Universal – que foi a do Ocidente latino até ao século IX – e uma eclesiologia das Igrejas locais – que é a que deriva duma eclesiologia de comunhão como é a ortodoxa oriental¹⁰⁹ –, apresentando Congar o Espírito Santo como princípio mais profundo da unidade, como o motor último e regulador da comunhão, que une todas as Igrejas numa só, porque Ele é o vínculo de amor entre o Pai e o Filho. Assim «a Igreja é aqui em baixo uma manifestação visível da sociedade das Três Pessoas, que se consuma no Espírito Santo»¹¹⁰. Daí que uma nova eclesiologia de comunhão suponha uma teologia do Espírito Santo!

Com o Vaticano II redescobriu-se os vínculos internos que fazem a unidade da Igreja, isto é, redescobriu-se a pneumatologia. Isto teve como consequências:

- 1) A Igreja não aparece já como uma pirâmide em que o elemento hierárquico exerce um «quasi-monopólio» eclesial,

comme communion au deuxième concile de Vatican», in *Revue thomiste* 91 (1991) 229-230.

¹⁰⁷ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 92-95; *Jalons pour une théologie du laïc* 48-51.

¹⁰⁸ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 92. Entretanto, em *Ministères et communion ecclésiale* (Paris: Cerf 1971), Congar retrata-se, assumindo que é Deus, É Cristo quem, pelo seu Espírito, não cessa de construir a Igreja, que não é também mera instituição jurídica!

¹⁰⁹ Cfr. *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge* 214-393.

¹¹⁰ Cfr. *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* 62.

mas todos os *fiéis* têm o Espírito e os ministros hierárquicos são antes de mais *fiéis* ¹¹¹;

- 2) A Igreja aparece não como uma única e imensa diocese, mas como uma comunhão de Igrejas ¹¹², em que cada uma tem os seus dons e características próprias. Tanto os membros pessoais como as Igrejas locais ou particulares não são inertes nem passivas, mas têm um papel activo no discernimento e cooperação comunitária. Este papel activo é o que se denomina a *colegialidade* – relativamente ao papel que desempenham os pastores locais em conjunto com a Igreja universal –, enquanto ao que se refere ao papel activo de toda a comunidade crente fala-se de *recepção consentimento* – em relação às normas jurídicas e também dogmáticas ¹¹³.

Ao modificar profundamente a imagem da Igreja, a pneumatologia adquire também o seu valor próprio noutros aspectos da vida da Igreja: os sacramentos, particularmente os da iniciação cristã, a tradição ¹¹⁴ e o ecumenismo ¹¹⁵. É o Espírito Santo quem suscita na Igreja a actividade profética – Congar aprofunda-o em *Vraie et fausse réforme dans l'Église* –, coloca os leigos a assumir a sua vocação e missão – veja-se *Jalons pour une théologie du laïcat* –, coloca a Igreja numa tensão escatológica e em abertura ao mundo.

É o Espírito Santo quem põe a Igreja em movimento. Isso mesmo procurou Yves Congar aprofundar na sua eclesiologia pneumatológica, desenvolvida nos anos anteriores ao Concílio Vaticano II, vivida ao tempo do Concílio e, a partir de 1967, mais profundamente esclarecida, de forma particular, em *Je crois en l'Esprit-Saint* (1979-1980) e *La Parole et le Souffle* (1984).

O contributo de Yves Congar para a formulação duma eclesiologia pneumatológica foi progressivamente assumindo um espaço no aprofundamento teológico na Igreja Católica, num processo anabático de penetrar no seio do mistério da Igreja: a SS.^{ma} Trindade. Estar em comunhão com ela permitirá – à Igreja e a cada fiel cristão (seja sacerdote/leigo) – ir até à fonte e caminhar para a plenitude.

¹¹¹ Cfr. *Actualité renouvelée du Saint-Esprit* 547.

¹¹² Cfr. «La «réception» comme réalité ecclésiologique», in *Église et papauté* (Paris: Cerf 1994) 255.

¹¹³ Cfr. «La réception comme réalité ecclésiologique», in *RSPT* 56 (1972) 369-403, retomando a questão em *Église et papauté* 229-266.

¹¹⁴ Cfr. *La Pentecôte* 50; *Vocabulaire oecuménique* 204-205; *Tradition. Essai historique* 218-223; *Tradition. Essai théologique* 37-43.

¹¹⁵ Cfr. *Vocabulaire oecuménique* 210.

Na medida em que descobrimos, pela acção do Espírito Santo, este mistério, estamos capazes de estar em missão de peregrinação no mundo!

II. «*Ecclesia ex hominibus*» – Igreja peregrina na força da Trindade

Depois de termos procurado penetrar na vida íntima da Igreja, isto é, de contemplarmos a sua face oculta no mistério da Santíssima Trindade, vamos tentar ver a face externa da mesma Igreja, sabendo que esta – tal como nos é apresentada por Yves Congar – apresenta facetas muito peculiares e vertentes muito específicas.

Congar está condicionado, na análise que faz da Igreja, pelo seu «método positivo de historiador»¹¹⁶ e a sua perspectiva é muito analítica. Quando apresenta o aspecto externo da Igreja, Yves Congar realça aquilo que liga a Igreja ao mundo, isto é, «a Igreja como realidade encarnada». Poderemos, então, distinguir dois aspectos:

- 1) As instituições de salvação estabelecidas por Cristo são a sua estrutura fundamental;
- 2) A sua vida na história dos homens, a sua vida no mundo como conjunto de homens ligados por uma unidade particular, formando o Povo de Deus – *Ecclesia ex hominibus*.

É precisamente o estudo da vida (externa ou «*ex hominibus*») da Igreja a que Yves Congar dedicou muito do seu esforço teológico: teologia da reforma, do laicado, do ecumenismo, da tradição, das relações da Igreja com o mundo, dos ministérios, sem esquecer o seu valioso contributo a questões importantes da vida da Igreja – a teologia e dentro desta particularmente a história da eclesiologia¹¹⁷. Cada um dos temas foi objecto dum estudo vasto e profundo por parte de Yves Congar.

¹¹⁶ Cfr. A. GALEANO, *La eclesiología de Yves Congar* 189. «A la théologie, j'ai de plus en plus conjoint l'histoire» – Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue* LVI; J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie du P. Congar* 396.

¹¹⁷ Cfr. G. PHILIPS, Q. DUPREY, M.-D. CHENU, *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au Père Yves Congar pour ses soixantes-dix ans* (Paris: Cerf 1974) 7.

1. *Por uma teologia da história*

Ao vincular a Igreja com a Encarnação, uma eclesiologia cristológica realça a visibilidade da Igreja e possibilita uma teologia da vida da Igreja no mundo. Yves Congar procura perceber a Igreja na sua existência «encarnada» ou inscrita no concreto da história terrena¹¹⁸. É constante em Congar o recurso a palavras e a factos pelos quais Jesus Cristo estabeleceu as estruturas constitutivas da Igreja¹¹⁹. Através de palavras, gestos, atitudes e pessoas, Jesus deu à Igreja a condição de corporeidade, fazendo-a visível no mundo. Apesar da profundidade mistérica – a sua vida divina que a anima e a liga ao mistério da Santíssima Trindade – a Igreja está no mundo e vive na terra através de formas sensíveis¹²⁰.

A própria linguagem concreta é inspirada na vida, com que Yves Congar descreve o dinamismo eclesial. A Igreja é como um «ser vivo que só se conhece vivendo e só toma consciência explícita da sua própria lei e das suas possibilidades exercendo-as»¹²¹.

A Igreja vive em situação de «paradoxo»¹²², procurando viver em equilíbrio a sua existência histórica, realizando também a sua espiritualidade¹²³ de realidade misteriosa que inquieta o mundo. Este paradoxo tem origem numa lei inscrita na natureza da Igreja: a «lei da encarnação que rege a obra da divinização do homem (...) [prossequindo] toda a Igreja (da terra) esta lógica da Encarnação: sensível e humana do princípio ao fim, divina totalmente, teândrica como Cristo»¹²⁴. A encarnação significa, na perspectiva de Congar, essencialmente que algo dado do Alto toma forma visível, isto é, Deus comunica aos homens a Sua vida divina, Deus vem, pela Igreja, ao encontro das condições do homem. Por outro lado, a obra de Deus já está a actuar no mundo, mas ainda não chegou à plenitude, caminhando na fé e não na visão. A Igreja vive num processo de desenvolvimento em que a realidade corporal e sensível – Igreja-

¹¹⁸ Cfr. Y. CONGAR, *Chrétiens désunis* 78-95. 124; *Le Christ, Marie et l'Église* 47-49.

¹¹⁹ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 103-105; *Jésus-Christ* 158-188.

¹²⁰ Cfr. *Le Mystère du temple* 223. Cfr. *Sainte Église* 81.

¹²¹ Cfr. *Chrétiens désunis* 317.

¹²² Cfr. H. DE LUBAC, *Paradoxe et Mystère de l'Église* (Paris: Cerf 1967) 9ss. Veja-se o sentido de «paradoxal» da epístola *A Diogneto* V,4 – «manifestando o seu estilo próprio de vida, sendo admirados, de forma paradoxal, por todos» – retomado pela Constituição pastoral *Gaudium et spes* do Concílio Vaticano II, particularmente nos n.º 11 e 45 – S. RINALDI, «Il rapporto chiesa-mondo attraverso la lettera «Ad Diognetum» e la «Gaudium et spes»», in *Rivista di teologia morale* 77 (1988) 47.

¹²³ Cfr. *Chrétiens en dialogue* 414; *Le Mystère du Temple* 222.

¹²⁴ Cfr. *Chrétiens désunis* 86.

-instituição – se traduz numa vida que não é deste mundo – Igreja-Corpo místico, sendo as duas uma só realidade: a Igreja de Cristo. Toda a organização da Igreja deve traduzir e servir à vida divina que a alimenta interiormente ¹²⁵, na qual o Espírito Santo propõe, explica e precisa os objectivos da fé.

Assim, sob o ponto de vista da visibilidade podemos distinguir na Igreja:

- a) Um aspecto formal – as instituições essenciais que Jesus Cristo instituiu: o depósito da fé (a dou-trina revelada), os sacramentos da fé e os poderes apostólicos ¹²⁶;
- b) Um aspecto material constituído pelos homens que são os membros da Igreja ¹²⁷. Yves Congar denomina este aspecto de «vida», que é a actividade que os homens exercem por forma que esta Igreja cumpra a sua missão e alcance o seu fim – através do espaço e do tempo, fazer dos homens e do mundo reconciliado o Templo comunal de Deus. É a vida pela qual a Igreja cumpre a sua missão, procurando compreender os problemas que colocam a historicidade da Igreja e a sua caminhada com os homens.

É realizando-se que a Igreja se explica, é acontecendo que ela toma consciência de si mesma. A historicidade manifesta-se essencial à Igreja. Graças à acção do Espírito Santo a Igreja está em contínuo esforço de refontalização e mesmo de reforma ¹²⁸.

Esta historicidade da Igreja e a sua verdadeira reforma revelam-se em múltiplas coordenadas. Situada entre a Sinagoga e o Reino, a Igreja não está ainda na plenitude dos tempos, mas caminha na história e no mundo. A Igreja não só está condicionada historicamente, mas ela deve colocar-se activamente em conexão com o movimento da história ¹²⁹.

Caminhando para a escatologia, a Igreja-povo ou comunidade, habitada pelo Espírito, reformará a sua vida e modificar-se-á refontalizando-se e tomando um compromisso correspondente ao Dom

¹²⁵ Cfr. *Chrétiens désunis* 105-110; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 99-106.

¹²⁶ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 95. 99; *Esquisses du mystère de l'Église* 105; *Jalons pour une théologie du laïcat* 47. 311; *Un peuple messianique* 43.

¹²⁷ Cfr. *Cette Église que j'aime* 50-51; *Chrétiens en dialogue* 112; *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 95.

¹²⁸ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 117-127.

¹²⁹ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 150-151.

inicial na fidelidade à Tradição, numa abertura aos contributos do mundo e colhendo os ensinamentos da história e da teologia.

A transmissão da Tradição eclesial da graça do Verbo Encarnado não se realiza só pelos «canais» dos ministérios apostólicos, mas o Espírito Santo também intervém livremente na actualidade da Igreja para edificá-la pelos carismas¹³⁰. Por analogia com a humanidade de Cristo, a realidade visível e sensível da Igreja é «sinal» ou «sacramento» da revelação de Deus. Por outro lado, Yves Congar procura desenvolver a relação entre Igreja-mundo ou história e Reino, falando duma função «sacramentalizadora» da Igreja, já que pela sua mediação ministerial, o cosmos e a história recebem uma certa confirmação e chegam ao estatuto de «reflexo» ou sinal do Reino. Esta acção eclesial colabora para a realização do desígnio de Deus de fazer do mundo inteiro seu santuário e da humanidade seu Templo comunal¹³¹. Por seu turno, o Templo eclesial, ao mesmo tempo espiritual e corporal, se existe no contexto da história, ele próprio tem uma história: mantém-se, assim, uma tensão necessária entre a Igreja terrestre e a Igreja escatológica.

A história eclesial exerce uma função «sacramental» ou «simbólica» para a história do mundo: sinal «sagrado» no mundo, a Igreja realiza, revelando-o, o sentido profundo do tempo «profano», porque ela contém uma história sobrenatural e santa, pela qual Deus edifica o Corpo eclesial como seu Templo espiritual¹³². O povo fiel suscita, por seu turno, uma contribuição activa para a edificação desse Reino escatológico.

A Igreja, no dinamismo do Espírito, vê-se essencialmente missionária e enviada ao mundo na história, estando no mundo a Igreja é também para o mundo em cada época da história¹³³.

A reciprocidade do *ad extra* e do *ad intra* de toda a Igreja desempenha a diaconia da Igreja para o mundo¹³⁴: a Igreja não existe para si mesma, antes tem de realizar a sua missão, pela conversão do mundo e a acção sobre o temporal, tendo em conta que o mundo não é mais uma cristandade!

Yves Congar apresenta este compromisso eclesial pela salvação do mundo e num sentido de actualidade histórica, considerando que o mundo não tem só a receber da Igreja, mas esta deve dei-

¹³⁰ Cfr. *Le Christ, Marie et l'Église* 45-46. 73-75.

¹³¹ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 85-86. 100. 123.

¹³² Cfr. *Le Mystère du Temple* 222-239.

¹³³ Cfr. *La Pentecôte* 109. 133.

¹³⁴ Cfr. *Si vous êtes mes témoins* 68-69.

nar-se interpelar pelos sinais dos tempos – tal como disse o Concílio Vaticano II –, entrando em diálogo exigente com o mundo. É uma questão de colaborar com os outros actores da história humana ¹³⁵. A Igreja constitui as primícias do mundo salvo e confere, assim, o seu sentido completo ao mundo na história. Sinal e sacramento do Reino na história do mundo, a Igreja permanece o centro duma tensão dialéctica inerente à sua realidade institucional e sacramental.

Nesta «teologia da história», que Yves Congar nos apresenta na sua obra, teremos de situar-nos perante dois temas significativos da eclesiologia congariana: Tradição-Reforma e Ecumenismo. Os primeiros serão como que a teologia da história intra-eclesial, enquanto o último servirá de ponte no diálogo com os «outros» cristãos não-católicos.

a) *Tradição e Reforma na Igreja*

Yves Congar recusou escolher entre tradição (mais ou menos identificada com conservação) e reforma (equivalente para muitos a revolução), discernindo na Igreja um polo *tradicional* – que não muda, transmitido de forma irreformável, que foi dado pelo próprio Deus e se conserva fielmente, que não tem necessidade de reformar-se porque é objectivamente santo: são os elementos mais profundos da Instituição eclesial, portadores da vida divina, que cria em cada momento a comunidade messiânica, isto é, a Palavra, os sacramentos e a autoridade apostólica – e um polo *reformável* – a vida da comunidade que é santa mas está misturada com a impureza, devendo continuamente converter-se: são as instituições, a vida concretizada nas instituições temporais, a administração, os usos e tradições eclesiásticas, os ritos e a própria hierarquia (não nos seus poderes irreformáveis) na sua forma de viver e de organizar, isto é, a Igreja no tempo. Desta forma vê-se que Tradição e Reforma – usamos as duas palavras com as iniciais maiúsculas para lhes conferir a força de eixos da eclesiologia – são duas dimensões complementares da vida da Igreja.

Esta vida da Igreja, como manifestação da obra de Deus, não é estática, mas existe numa história em desenvolvimento que se concretiza no tempo. Tal como na natureza tudo começa por gérmen que se desenvolve por etapas até à plenitude: desde as promessas feitas a Abraão até ao final da história em que toda a

¹³⁵ Cfr. *Vaste monde, ma paroisse* 112-115.

humanidade estará reconciliada no seio do Pai, o Povo de Deus está em marcha, numa estreita colaboração na história da acção de Deus e do homem.

Vejamos, então como se correspondem, nesta história que é a da Igreja, a Tradição, segundo *La Tradition et les traditions. Essai historique* e *Essai théologique*; *La Tradition et la vie de l'Église* e a Reforma, segundo *Vraie et fausse réforme dans l'Église*. Neste movimento, Tradição e Reforma não se excluem, mas antes cada uma tem a sua parte no desenrolar da história da Igreja. Nesta vida que se desenvolve através do tempo, a Tradição é a semente, o dom inicial que se transmite de idade em idade e, ao mesmo tempo, o seu crescimento e desenvolvimento.

Longe de ser conservação de um depósito inerte, a Tradição é maturação harmoniosa daquilo que é transmitido, até ao final a alcançar. Este desenvolvimento não tem uma continuidade automática, mas tem necessidade de estar submetido às iniciativas divinas. Assim quando, sob o chamamento da graça, um homem se converte, estamos perante um acontecimento que tem interesse para a comunhão dos santos, mas quando este homem tem a missão de iniciar uma nova etapa, estamos perante um profeta, um reformador¹³⁶. Quando, devido a esta vocação, é toda a Igreja que se converte, estamos perante uma reforma de interesse histórico. Assim a Reforma é, na Tradição viva ou activa¹³⁷ e em si mesma numa tensão para renovar-se, essa nova etapa de purificação, de aprofundamento e de adaptação que, porque a Igreja é a Igreja da Tradição e do depósito divino, manifesta-se sempre, em primeiro lugar, como um regresso à fonte, como uma «refontalização» no sentido mais profundo da Tradição.

O termo «Tradição» é susceptível de ter três sentidos principais:

- o do *acto* de transmitir ou de comunicar qualquer coisa, como numa corrida de estafetas;
- o do *conteúdo* comunicado, daquilo que se comunica, da realidade do cristianismo;
- num sentido mais restrito, naquele conteúdo global, distinguimos o conjunto das Escrituras – a Bíblia, que tem a consis-

¹³⁶ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 211-225. 295; J. FAMERÉE, *La démarche théologique d'Yves Congar* 131.

¹³⁷ Cfr. A. GALEANO, «La Reforma en la Iglesia según Yves Congar», in *Franciscanum* 23 (1981) 145; Y. CONGAR, *La Tradition. Essai théologique* 70-98; *La Tradition et la vie de l'Église* 49 ss.

tência de livro – e a Tradição no sentido de transmissão *por outro meio que não é escrito*, quer seja o que se encontra na Sagrada Escritura quer o que se encontra noutros escritos da Igreja ¹³⁸.

A Tradição implica a transmissão dum objecto de um possuidor a outro, e, portanto, a passagem dum ser vivo a outro ser vivo. Ela é *recebida* por um *sujeito* e este sujeito está *vivo*. O sujeito da Tradição viva é a comunidade, toda a Igreja.

Poderemos, então, apresentar os elementos característicos, segundo Yves Congar, da Tradição:

- 1) *Dimensão eclesial* – Congar fala do «meio eclesial» em que a Tradição é constituída, transmitida e vivida ¹³⁹. Dir-se-ia que uma «eclesioesfera» envolve a Tradição, definindo-a como a fé exercida por todo o Povo de Deus – e não só pela hierarquia, como foi entendido na época pós-tridentina ¹⁴⁰ – isto é, «fiéis e hierarquia formam, corporativa e organicamente, o sujeito da Tradição» ¹⁴¹.
- 2) *Historicidade* que está em consonância com a orientação e método teológico de Congar, que introduz a história como elemento básico da teologia ¹⁴². A Tradição não se reduz a uns monumentos – designação dada à liturgia e aos Padres da Igreja ¹⁴³ – ou a uma simples transmissão documental. Precisamente porque a história é parte constitutiva dela, a Tradição vem a ser um complemento da Escritura, pois a História apresenta problemas e perguntas sempre novos a que a Igreja responde com a leitura e a meditação da Escritura. Dado que a Igreja está inserida na história humana e se compreende como enviada aos homens de todos os tempos, a Tradição é algo vivo, histórico, não como recordação dum passado morto, mas vivendo hoje em comunhão de fé com os cristãos dos séculos anteriores.

¹³⁸ Cfr. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar* 125.

¹³⁹ Cfr. *La Tradition. Essai théologique* 76.

¹⁴⁰ Cfr. *La Tradition. Essai historique* 233-278.

¹⁴¹ Cfr. *La Tradition et la vie de l'Église* 52.

¹⁴² Cfr. A. GALEANO, *La Reforma en la Iglesia según Yves Congar* 146.

¹⁴³ Cfr. *La Tradition et la vie de l'Église* 97-111.

- 3) *Dimensão pneumatológica* – Congar procura evitar uma concepção puramente historicizante da Tradição, colocando em destaque o papel do Espírito Santo ¹⁴⁴.

Se a Tradição actualiza os actos e palavras de Cristo, em cada momento histórico, é porque o Espírito Santo habita nela, melhor Ele é a alma da Tradição ¹⁴⁵. Desta forma procura Congar restabelecer o equilíbrio entre o aspecto cristológico e pneumatológico da Igreja: «O Espírito Santo e Cristo fazem a mesma obra, mas os aspectos diferentes desta obra são-lhes respectivamente apropriados (...) O Espírito Santo dá a esta forma instituída [por Cristo] a animação, o movimento íntimo da vida, e ele interioriza nos homens os dons adquiridos por Cristo» ¹⁴⁶.

Como é possível recentrar-se no mais profundo da Tradição? Necessita a Igreja de redescobrir o sentido da Tradição não se perdendo em sortilégios de tradições?

Efectivamente, é preciso uma verdadeira Reforma *na* (e não meramente *da*) Igreja. Esta Reforma significa conversão dos pecados dos membros perante a santidade da própria Igreja. Este é o tema de *Vraie et fausse réforme dans l'Église* ¹⁴⁷. Uma verdadeira Reforma exige a análise atenta da realidade historico-social em que a Igreja está inserida, discernindo o que é essencial nesse momento e está em conformidade com a Tradição da mesma Igreja ¹⁴⁸. Uma falsa Reforma, sem um sentido da Tradição, procuraria para o cristianismo uma simples adaptação mecânica influenciada por aspectos exteriores.

A Igreja necessita de reformar-se continuamente para vencer uma dupla tentação permanente: o *farisaísmo*, entendido como absoltização dos meios em detrimentos dos fins ou a forma sobrepondo-se ao espírito, e a de *tornar-se sinagoga*, fazendo-se prisioneira de formas e fórmulas do passado que perderam com o tempo a sentido e a finalidade original.

Como deve a Igreja estar em atitude de Reforma perante estas duas tentações?

¹⁴⁴ Cfr. *La Tradition. Essai théologique* 101-108; *La Tradition. Essai historique* 269.

¹⁴⁵ Cfr. *La Pentecôte* 50; *La Tradition et la vie de l'Église* 43-48.

¹⁴⁶ Cfr. *La Tradition. Essai théologique* 38.

¹⁴⁷ Cfr. L. L. ALBA, Yves M.-J. Congar 607.

¹⁴⁸ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 304-305; *Jalons pour une théologie du laïc* 95 ss.

- a) A Reforma perante a «tentação do farisaísmo» consiste em querer, como os profetas do AT, devolver às coisas a sua dimensão espiritual, não deixando o aparelho eclesiástico ofuscar no espírito dos homens a graça de Deus. Trata-se de evitar a degradação da «mística» em «política», opôr-se ao farisaísmo dos actos que se tornam coisas em si em vez de ser para outra coisa, recusar a busca do poder, não deixar o proselitismo substituir a evangelização¹⁴⁹. Foi contra esta degradação que se levantaram os profetas. É contra isto que, na Igreja, se levantam os reformadores. Estes, se verdadeiramente de Deus, são, ao seu nível, homens do Espírito, cuja função se assemelha com a dos profetas, que é a de julgar o tempo e as coisas que existem no tempo à luz da sua verdade em relação ao Absoluto e ao fim para o qual caminham.
- b) A Reforma perante a «tentação da sinagoga» será a vontade de adaptar-se a uma situação nova da vida eclesial, como por exemplo a vida missionária. A Igreja deve, então, desenvolver-se e progredir no mundo, com o mundo. A Igreja avança no próprio itinerário dos homens. O futuro da Igreja é estar presente no futuro do mundo.

Este chamamento à Reforma contínua da Igreja – «*Ecclesia semper reformanda*» – colocou Yves Congar em atitude de diálogo com os «Outros» cristãos não-católicos. Assim a eclesiologia congariana está permanentemente numa Reforma da Igreja na Tradição.

b) *Em diálogo ecuménico*

Yves Congar é conhecido e será recordado antes de mais como ecumenista, pioneiro do ecumenismo doutrinal dentro da Igreja Católica desde os anos 30, sobretudo com a sua obra *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique* (1937), em que contribuiu, como poucos, para a preparação, remota e próxima, do Concílio Ecuménico Vaticano II.

Quase trinta anos depois daquela obra, decorria o referido Concílio e Yves Congar publicou *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (1964), onde encontramos um balanço do caminho percorrido – num longo prefácio – e a formulação do plano de trabalho – entre os católicos e os «outros» cristãos

¹⁴⁹ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 143-152.

– ecuménico. Tal como confessa na introdução: «os cristãos desunidos são hoje cristãos em diálogo»¹⁵⁰. Este é o percurso a fazer para a unidade dos cristãos.

A preparação para a vocação ecuménica de Yves Congar remonta à sua origem: Sedan é um dos grandes centros do protestantismo dos séculos XVI e XVII, onde o pequeno Yves tem discussões «teológicas» sobre a missa com o filho do pastor, partilhando com os calvinistas a capela que o ministro destes pusera à disposição do ‘cura’ católico após a destruição da Igreja pelos ulanos. Foi sobretudo no Saulchoir que esta inquietação floresceu, convertendo-se num desejo progressivo de trabalhar (intelectual e pastoralmente) pela unidade dos cristãos.

O próprio Congar reconhece a sua vocação de eclesiólogo ecumenista¹⁵¹, em que eclesiologia e ecumenismo se comprometem reciprocamente. Segundo Jean Pierre Jossua é no seio duma sensibilidade eclesiológica que o Padre Congar descobre o ecumenismo, que, está claro, não é pela sua parte senão uma dimensão dum domínio mais amplo¹⁵².

Quais as principais linhas do ecumenismo congariano? Unidade, catolicidade e reforma.

1) *Unidade*

A unidade da Igreja alicerça-se na unidade do próprio Deus que é um mistério trinitário. A unidade da Igreja traduz a unidade da Santíssima Trindade¹⁵³. Por isso, a Igreja é uma com a mesma unidade de Deus e única como Deus é único. A unidade da Igreja não é diminuída se algum dos seus membros se separar dela.

Os capítulos segundo e terceiro de *Chrétiens désunis* apresentam, desde logo, os fundamentos eclesiológicos do ecumenismo: a unidade («unam») e a catolicidade («catholicam»). Esta unidade é unidade de plenitude e de riqueza, restabelecidas na síntese da infinita diversidade dos homens, das culturas, das civilizações, que a Igreja deve incluir para incorporar também em Cristo (catolicidade). No entanto, a unidade da Igreja não é uma coisa a fazer ou a decretar pelos homens, é dom de Deus, que deve ser procurado ou, pelo menos, a receber de Deus. Poder-se-á dizer,

¹⁵⁰ Cfr. *Chrétiens en dialogue* 2.

¹⁵¹ Cfr. Y. CONGAR, *Une passion: l'unité* (Paris: Cerf 1974) 9; J. PUYO, *Une vie pour la vérité* 73-86.

¹⁵² Cfr. J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar* 69.

¹⁵³ Cfr. *Chrétiens désunis* 70.

numa perspectiva de desenvolvimento nesta procura da unidade, que a reunião dos cristãos far-se-á na linha duma Igreja Católica «desenvolvida, purificada, reformada»¹⁵⁴.

A unidade dos cristãos exprime-se pela mesma fé que muitos professam interior e exteriormente. Interiormente porque o objecto da mesma fé de todos os cristãos é uno. Exteriormente porque implica uma certa estrutura, mediações externas – Sagrada Escritura, Tradição, Magistério e sacramentos¹⁵⁵ e também numa unidade de vida social, alimentada interiormente pela caridade do mesmo Espírito e que se traduz na prática do serviço ou ministérios aos outros segundo os diversos carismas.

2) *Reforma*

A Igreja Católica depois de reformar-se a si mesma não cessa de reformar-se cada dia e de renovar nela a chama da caridade e do apostolado porque a restauração da unidade exige uma conversão co-mum de todos os cristãos a uma cada vez maior pureza da caridade divina¹⁵⁶.

A obra ecuménica, segundo Yves Congar, não se pode reduzir à elaboração dum programa, mas ela consiste, da parte das Igrejas, em viver duma certa forma: é a Igreja, reformando-se continuamente, que está capaz de viver em ecumenismo¹⁵⁷.

A Reforma da Igreja aparece, assim, como um dos princípios fundamentais, para Congar, desenvolver a sua teologia do ecumenismo, pois o próprio ecumenismo supõe um movimento de conversão e de reforma coextensiva à vida de todas as comunhões cristãs, a começar por cada uma e só depois exigindo aos «outros».

A própria Igreja Católica tem de percorrer alguns degraus de encontro a uma convergência e unanimidade possível com os Outros Cristãos, por forma a estar em fidelidade à Fonte única e às raízes comuns entre todos os cristãos¹⁵⁸. Pois, a porta do ecumenismo não pode ser atravessada senão de joelhos!

3) *Catolicidade*

Desde as páginas de *Chrétien désunis* Congar estabelece uma distinção no trabalho ecuménico: a *hierarquia*, como guardiã da

¹⁵⁴ Cfr. *Chrétien désunis* 65.

¹⁵⁵ Cfr. *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* 19-28.

¹⁵⁶ Cfr. *Chrétien en dialogue* 358.

¹⁵⁷ Cfr. *Chrétien désunis* 341.

¹⁵⁸ Cfr. *Chrétien en dialogue* XXXI; *Aspects de l'œcuménisme* 37.

estrutura essencial, tem a tarefa de manter intacto o depósito da fé e testemunhar a verdade imutável; o *teólogo* deve investigar a realidade histórica e mutável, prestando atenção não somente ao enunciado da Revelação sobre o mistério da Igreja mas também à realidade encarnada desta Igreja e às condições concretas da sua encarnação¹⁵⁹.

Ora, na sua condição encarnada, a Igreja Católica evoluiu, desenvolveu-se, bem como as comunidades cristãs dissidentes. Isto cria, desde logo, dificuldades à reunião, pois esta é colocada, em termos católicos, como a reincorporação de todos os valores autenticamente cristãos espalhados pelo mundo, na Católica visível. Por outro lado, Congar refere que a catolicidade não tem de entender-se exclusivamente no sentido de universalidade geográfica ou quantitativa, mas antes como «a universalidade dinâmica da unidade [da Igreja]: a capacidade que têm os seus princípios de unidade de assimilar, de cumular, de exaltar, de ganhar para Deus e reunir n'Ele todo o homem e todos os homens, todo o valor da humanidade»¹⁶⁰.

A catolicidade está, segundo Yves Congar, em dependência intrínseca do mistério da Encarnação, sendo como a Encarnação mística da salvação de Cristo. Pode dizer-se que é graças à catolicidade que a encarnação dos princípios de unidade da Igreja se continua através dos séculos, adquirindo uma forma humana exterior e sensível. A catolicidade é apostólica e o ecumenismo, que está fundado nela, não pode ser autêntico se desconhece o carácter da apostolicidade¹⁶¹.

Yves Congar estende a catolicidade em dois níveis:

- relações da Igreja com os irmãos separados – neste caso a catolicidade aparece como a capacidade de assimilação e incorporação dos valores autenticamente cristãos que eles têm desenvolvido em contextos culturais diversos;
- relações da Igreja com o mundo – aqui a catolicidade estende-se à totalidade das virtualidades da natureza humana e também à totalidade do universo que está associado ao homem. A catolicidade fundamenta também a missão da Igreja enviada a todos os homens, adquirindo mesmo dimensões cósmicas¹⁶².

¹⁵⁹ Cfr. *Chrétiens désunis* XV.

¹⁶⁰ Cfr. *Chrétiens désunis* 117.

¹⁶¹ Cfr. *Chrétiens désunis* 125.

¹⁶² Cfr. *Sainte Église* 145; *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* 171-175.

Desta forma foi Congar preparando a correcção do sentido da catolicidade de acordo com uma pneumatologia mais consequente. A catolicidade dá-se como comunhão das distintas comunidades cristãs por meio do Espírito Santo, aparecendo a Igreja, então, mais realmente universal. A unidade que realiza a catolicidade não é uma uniformidade, mas uma comunhão. Por isso, a atitude de diálogo ecuménico não pode ser uma actividade de conquista ou de conversão dos cristãos não-católicos ¹⁶³, mas um esforço de busca/procura do desenvolvimento, de integração até à plena expansão da catolicidade rumo à vitória de Jesus Cristo, que será a vitória da plenitude do Evangelho sobre as Igrejas ¹⁶⁴ que tenham reconhecido a sua caminhada como Povo de Deus aprofundando a sua fé.

2. A Igreja como Povo de Deus em missão

Para caracterizar a Igreja, enquanto realidade composta por homens inseridos na história, Yves Congar recorreu à categoria de *Povo de Deus*. Veremos esta noção aplicada à Igreja nas obras antes do Concílio Vaticano II, durante e após este, perscrutando neste «Povo de Deus» os amores de Yves Congar: Igreja, laicado e sacerdócio numa referência à missão ¹⁶⁵.

A apresentação da Igreja sob a categoria *Povo de Deus* teve uma matização progressiva no pensamento congariano. Assim em 1937, Yves Congar fala já da Igreja como povo para destacar a sua existência terrena, entendendo «povo» num sentido tomista duma sociedade diferenciada e hierarquizada ¹⁶⁶, surgindo *Povo de Deus* com um significado de Igreja-sociedade ¹⁶⁷. A partir dos anos 50 o uso da categoria *Povo de Deus* é cada vez acentuada, procurando fixar o contexto bíblico de «Povo de Deus», que era suficiente para definir adequadamente o Povo da Antiga Aliança, mas não suficiente para definir a Igreja ¹⁶⁸. Esta na totalidade dos seus princípios formais e materiais é designada – neste contexto e época eclesial – sobretudo como «Corpo de Cristo», mas no sentido em que é uma realidade

¹⁶³ Cfr. A. GALEANO, «Reforma protestante y el ecumenismo según Yves Congar», in *Franciscanum* 24 (1982) 180.

¹⁶⁴ Cfr. *Aspects de l'œcuménisme* 93; *Chrétiens en dialogue* 66. Sobre o movimento ecuménico – Cfr. A. GALEANO, *Reforma protestante* 180-182.

¹⁶⁵ Cfr. *Cette Église que j'aime* 7; *A mes frères* 8.

¹⁶⁶ Cfr. *Chrétiens désunis* 96.

¹⁶⁷ Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* 35-43.

¹⁶⁸ Cfr. *Vraie et fausse réforme dans l'Église* 93.

«ex hominibus» e também «Povo de Deus». Já, em 1950, Yves Congar manifestava o projecto de escrever um tratado sobre a Igreja sob o título «A Igreja, Povo de Deus e Corpo de Cristo», que concretizaria só em 1984.

Por seu turno, em *Jalons pour une théologie du laïcat* Yves Congar considera que a Igreja é Povo de Deus só enquanto se realiza como tal na medida em que é Corpo de Cristo, isto é, a categoria «Povo de Deus» não é suficiente para definir a Igreja, pois distinguem-se nela dois aspectos: «instituição de salvação» e «comunidade de fiéis» ou «societas fidelium»¹⁶⁹.

Por outro lado, no início da década de 60 Yves Congar manifesta preferência pela utilização da categoria «Corpo de Cristo», confessando, no entanto, que «Povo de Deus» é mais «conveniente para exprimir o aspecto segundo o qual, sendo composta e devendo sê-lo de homens, a Igreja está em crescimento, enredada na história, sujeita também às limitações, às fraquezas inerentes aos homens»¹⁷⁰. Congar considera ainda que esta categoria tem um aspecto menos jurídico do que o de «sociedade», oferecendo, ao mesmo tempo, a vantagem de destacar a continuidade da Igreja relativamente ao povo da Antiga Aliança¹⁷¹. No entanto, julga que designar a Igreja de maneira predominantemente como «Povo de Deus» apresenta algumas limitações porque não poria em relevo suficiente a categoria «Corpo de Cristo», a qual põe em relevo precisamente o novo e original da Igreja relativamente ao «Povo de Deus» da Antiga Aliança. «Não se pode tornar Povo de Deus se não tornando-se Corpo de Cristo, membros do Corpo do Filho muito-amado. Não se pode definir a Igreja do Novo Testamento como Povo de Deus se não acrescentando também «e Corpo de Cristo»»¹⁷².

A partir de 1965 o acolhimento da categoria «Povo de Deus» por parte de Yves Congar está menos condicionada e isto em consonância com a viragem que se verificou no Concílio Vaticano II. Efectivamente esta foi a visão privilegiada pelo Concílio, ocupando o capítulo II (n.º 9-17) da Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, estando enquadrado pelo capítulo I sobre o «mistério da Igreja» (n.º 1-8) e o capítulo III sobre «a constituição hierárquica

¹⁶⁹ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 46. 57. 58. Yves Congar faz, mais tarde, uma auto-crítica – *Le Concile Vatican II. Son Église* 113-114. O próprio Congar faz a sua «retractatio» – como ele classifica – in *Ministères et communion ecclésiale* 9-30.

¹⁷⁰ Cfr. *Sainte Église* 23.

¹⁷¹ Cfr. *Le Mystère du Temple* 312-342.

¹⁷² Cfr. *Sainte Église* 26.

da Igreja» (n.º 18-29). Esta ordem na *Lumen gentium* foi uma autêntica revolução copernicana na eclesiologia¹⁷³, tendo sido fortemente influenciada por Yves Congar, que, com Karl Rahner e outros, trabalhou numa equipa internacional, dirigida por Mons. G. Philips, na redacção de um projecto de capítulo sobre o «Povo de Deus»¹⁷⁴.

Congar reconhece que a *Lumen gentium* consagrou, em certa medida, a tese de M.-D. Koster (em 1940) sobre o «Povo de Deus»¹⁷⁵, o qual com L. Cerfaux (em 1942) iniciaram a linha de pensamento que vê a Igreja como *Povo de Deus*, tendo sido sobretudo «na teologia de língua alemã que o tema do Povo de Deus mais penetrou na eclesiologia»¹⁷⁶.

Foi, no entanto, o cardeal J. Suenens quem propôs à Comissão de coordenação de modificações a redacção dum novo capítulo na Constituição dogmática «De Ecclesia» sobre o «Povo de Deus». Terá sido o cardeal Suenens influenciado pelos teólogos de Lovaina – G. Philips e G. Thils? Segundo anota, em 1983, Yves Congar, a partir duma carta do cardeal Suenens, a proposta deste foi-lhe sugerida pelo então superior do Colégio belga de Roma¹⁷⁷.

Com efeito, o capítulo II da *Lumen gentium* não foi totalmente discutido como tal pela assembleia conciliar, pois as várias partes que o compõem são resultado quer do antigo capítulo I quer do antigo capítulo II (sobre os leigos), sendo as passagens novas cuidadosamente redigidas depois dos desejos e indicações dos Padres¹⁷⁸. Mon. Garrone, na sua *relatio* final, apresentava seis razões que justificavam a inclusão dum capítulo sob o título bíblico de «Povo de Deus»: mostrar a Igreja em itinerância na história, apresentar toda a Igreja como anterior a toda a distinção de estados de vida e ministérios, inserção (como serviço) da hierarquia na comunidade, unidade de toda a Igreja na variedade das Igrejas particulares (com as suas tradições e culturas), melhor compreensão dos católicos, cristãos não-católicos e todos os homens no plano de Deus, situando, nesta perspectiva universal, a missão¹⁷⁹.

¹⁷³ Cfr. A. GALEANO, *La eclesiología de Yves Congar* 197.

¹⁷⁴ Cfr. Y. CONGAR, «Apresentación», in *Franciscanum* 65 (1980) 140; *Le Concile au jour le jour* III 135-136.

¹⁷⁵ Cfr. «D'une «ecclésiologie en gestation» a *Lumen gentium* (chap. I et II)», in *Le Concile de Vatican II. Son Église* 123.

¹⁷⁶ Cfr. *Cette Église que j'aime* 16.

¹⁷⁷ Cfr. *D'une «ecclésiologie en gestation» à *Lumen gentium* (chap. I et II)* 136.

¹⁷⁸ Cfr. A. ANTÓN, «El capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad», in *Estudios eclesiológicos* 42 (1967) 165-170.

¹⁷⁹ Cfr. *D'une «ecclésiologie en gestation» à *Lumen gentium* (chap. I et II)* 132-133. *Cette Église que j'aime* 24-27.

Yves Congar considerava ainda, nesta fundamentação do capítulo II da *Lumen gentium*, a necessidade duma visão o mais ampla possível do Povo de Deus na *história da salvação*, bem como a inclusão dum parágrafo sobre os judeus¹⁸⁰.

O texto final deste capítulo II da *Lumen gentium* não nos apresenta uma definição da Igreja, procurando uma integração do aspecto ontológico-dogmático, que põe em evidência os conceitos eclesiológicos de mistério e Corpo de Cristo com o aspecto dinâmico histórico-salvífico que inclui o conceito de Povo de Deus¹⁸¹.

«Povo de Deus» aparece em onze dos dezasseis documentos do Concílio¹⁸², designando o conjunto ou a totalidade dos fiéis em Deus. Por vezes «populus» designa o povo da Igreja, os fiéis distintos dos seus pastores – cfr. LG 23, 26, 28, 45. Pelo seu conteúdo, pelo lugar do capítulo II antes do capítulo sobre a hierarquia, pelo próprio dinamismo da noção e do termo, a teologia da Igreja como Povo de Deus na *Lumen gentium* desde então tem um valor eclesiológico de futuro¹⁸³, com estreita ligação com a noção de «Igreja sacramento de salvação»¹⁸⁴, reconhecendo a situação de itinerância e a historicidade da Igreja¹⁸⁵ e na perspectiva de «povo messiânico»¹⁸⁶.

Pelo conceito de «Povo de Deus» a Igreja vive o seu carácter de historicidade e de dinamismo humano¹⁸⁷, e também um dinamismo sobrenatural de tensão escatológica. A militância da Igreja – de todos os fiéis: clero e leigos – no mundo torna-se uma peregrinação

¹⁸⁰ Cfr. *D'une «ecclesiologie en gestation» à Lumen gentium (chap. I et II)* 133.

¹⁸¹ Cfr. A. ANTÓN, *Síntesis de «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios»* 202; O. SEMMELROTH, «L'Église, nouveau peuple de Dieu», in *L'Église de Vatican II* 395-409.

¹⁸² «Povo de Deus» encontra-se 72 vezes no Vaticano II: 39 na *Lumen gentium*, uma na *Sacrosanctum Concilium*, duas na *Dei Verbum*, duas no *Christus Dominus*, seis na *Gaudium et spes*, sete no *Presbyterorum Ordinis*, quatro no *Apostolicam actuositatem*, seis no *Ad gentes*, duas no *Unitatis redintegratio*, uma na *Nostra aetate* e três na *Gravissimum educationis*.

¹⁸³ Cfr. *D'une «ecclesiologie en gestation» à Lumen gentium (chap. I et II)* 134-135. Sobre a mudança eclesiológico-antropológica da teologia – Cfr. *Situation et tâches présentes de la théologie* 41-83; G. PHILIPS, «Les méthodes théologiques de Vatican II», in *Le service théologique dans l'Église* 11-35.

¹⁸⁴ Cfr. *Cette Église que j'aime* 41-63; *Un peuple messianique* 14-25; P. SMULDERS, *L'Église sacrement du salut* 331-332.

¹⁸⁵ Cfr. Y. CONGAR, «Richesse et vérité d'une vision de l'Église como «Peuple de Dieu»» in *Le Concile de Vatican II. Son Église* 114-117. *Cette Église que j'aime* 87-104.

¹⁸⁶ Cfr. *Un peuple messianique* 90-98.

¹⁸⁷ Veja-se o impacto e contributo da Constituição pastoral *Gaudium et spes* nesta tomada de consciência dos cristãos – Y. CONGAR, «Influence de la société et de l'histoire sur le développement de l'homme chrétien», in *NRT* 96 (1974) 682-683. Cfr. *Au milieu des orages* 9-17; 48-58.

até à realização de algo que já foi prometido. O 'Povo de Deus' é, assim, um povo peregrino, descobrindo-se como sinal ou sacramento da salvação que Deus oferece a todos os homens. Todos são chamados e todos têm dons (graças e carismas), aos quais corresponde uma vocação ou um serviço (ministério). Neste sentido a Igreja no seu trabalho missionário não só deve levar ao mundo o dom de Deus – a salvação de Jesus Cristo – mas também deve reconhecer os dons que Deus concedeu àqueles a quem é enviada ¹⁸⁸. Desta forma, se percebem melhor as relações que existem no interior da Igreja entre os fiéis – clero-hierarquia/leigos – segundo as funções que desempenham.

Veremos agora a acção de cada um dos membros do Povo de Deus em razão das diferenças de serviço ou de estado de vida na Igreja.

a) *Sacerdócio: ministério de comunhão*

O regime de interiorização, de espiritualização, que caracteriza a Nova Aliança em relação à Antiga, não é total aqui em baixo (na terra, neste mundo). Sob este ponto de vista, a Igreja espera ainda uma consumação da Pátria eterna. Porque o homem é homem – corporal e social – Deus associou-o ao ministério de salvação, ficando na e pela Igreja sujeito às fraquezas da existência humana. Isto justifica (ou ajuda a compreender) a existência na Igreja duma estrutura, duma instituição prolongando visivelmente a função mediadora de Cristo e da sua autoridade sobre o Povo de Deus, enquanto o Espírito Santo, que anima esta instituição desde o interior, Se derrama na comunidade para colocá-la inteiramente em estado de vocação. Escolhidos de entre o Povo de Deus e para o seu serviço, alguns homens serão depositários da mensagem da fé, dos poderes sacramentais e hierárquicos. O aparelho assim estabelecido unirá, em cada momento da história, as suas próprias limitações e, no mais profundo, a santidade irrepreensível daquilo que lhe é confiado e isto não somente no plano pessoal, mas ainda no exercício dos ministérios.

Para Yves Congar esta estrutura está relacionada com o mistério que serve, com os homens para os quais gera a salvação e ainda ela deve reflectir, em tudo em que está, esse mistério e aquela comunidade com as suas características ¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Cfr. *Cette Église que j'aime* 57-59.

¹⁸⁹ Cfr. *Sacerdoce et laïcité* 93-94.

Quais as principais funções acometidas ao sacerdócio cristão?

Uma das referências é muitas vezes a da *autoridade* na Igreja. A autoridade apostólica é, segundo o NT, humilde e fraterna – autoridade serve, apesar de muitas vezes, ao longo do percurso histórico (explicável, escusável e reversível), ter revestido uma certa roupagem imperial ou adoptado mesmo um estilo feudal e costumes palacianos¹⁹⁰. A autoridade é, segundo Congar, prioritariamente um carisma institucionalizado em favor duma comunidade também ela carismática¹⁹¹. A autoridade na Igreja não é em primeiro lugar poder jurídico, mas serviço da caridade. Esta natureza carismática e teologal da autoridade, em oposição ao conceito puramente jurídico, intervém duma forma decisiva na teologia do magistério: o seu acto principal não é definir com autoridade, mas testemunhar com convicção.

Yves Congar acentua, em *Esquisses du mystère de l'Église* (1953), a dualidade de agentes (de missões) realizadores da obra de Cristo: o Espírito faz no interior o que o ministério apostólico faz no exterior¹⁹². Cada um na sua ordem assegura esta homogeneidade: o corpo apostólico na ordem exterior e objectiva dos meios da graça e o Espírito Santo na ordem interior da própria instituição e das pessoas.

Numa referência mais concreta ao sacerdócio ministerial cristão diz-nos Yves Congar que há um *único sacerdote* – Cristo, que oferece a Deus pela salvação do mundo o seu sacrifício de obediência e de amor. Por outro lado, *todos são sacerdotes* – todos os baptizados pertencem ao povo sacerdotal e oferecem-se a Deus em sacrifício espiritual. No entanto, de entre estes alguns são sacerdotes por um sacerdócio ministerial¹⁹³, destinado a servir os outros fiéis, a colocá-los em estado de sacrifício espiritual, a incorporá-los sacramentalmente na oferenda de si mesmos e toda a sua vida no sacrifício de Cristo-cabeça. O sacerdócio ministerial compreende, ao mesmo tempo, o anúncio da Palavra e a celebração dos sacramentos¹⁹⁴. Yves Congar define o sacerdócio pela ideia de sacrifício, dando a este sacrifício, e, portanto, ao sacerdócio que lhe é correlativo, toda a dimensão evangélica pessoal¹⁹⁵. Por isso, o sacerdócio

¹⁹⁰ Cfr. *Pour une Église servante et pauvre* 107-123.

¹⁹¹ Cfr. *Au milieu des orages* 65-71.

¹⁹² Cfr. *Esquisses du mystère de l'Église* (1953) 139-140.

¹⁹³ Cfr. *Sacerdoce et laïcité* 102-122.

¹⁹⁴ Cfr. *Au milieu des orages* 24. 26.

¹⁹⁵ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcité* 200-202.

sacramental – ministerial ou hierárquico, vindo do Alto de Cristo – não tem outra finalidade senão tornar visível – sacramentalmente – até nós a acção santificante de Jesus Cristo até que tudo esteja consumado no Reino, inserindo o nosso sacrifício no Seu, particularmente na e pela celebração da Eucaristia em que o sacerdote é, ao mesmo tempo, ministro de Cristo e presidente da assembleia.

b) *Laicado: Igreja no mundo*

Abandonando as definições negativas de *leigos* – conhecidas nos últimos séculos na teologia, na Igreja, na espiritualidade ou no direito ¹⁹⁶ – Yves Congar empenhou-se em *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953) em definir o leigo duma forma intra-ecclesial a partir da sua pertença baptismal ao Povo de Deus. Esta consciência de pertença fá-lo assumir a sua responsabilidade na Igreja, como membro de pleno direito: «Os leigos estão no mundo enquanto cristãos para aí fazer uma obra de Deus *tal como ela deve ser feita na e pela obra do mundo*» ¹⁹⁷.

Esta distinção coloca uma complementariedade de vocações no interior da Igreja, diferenciando leigo e clérigo duma maneira que será preciso determinar cada um dos domínios da vida da Igreja. Outro aspecto apresentado por Congar, na definição de leigo foi o interesse pelo mundo, numa descoberta positiva de um conjunto de responsabilidades, de tarefas e de compromissos que são a sorte do homem desde a Criação até à Cidade eterna. Assim, Congar apresenta o fundamento da vocação divina do leigo ¹⁹⁸, que antes estava bastante restrita ao clero no seu serviço particular da Palavra. De facto, havia a ideia de que laicado e mundo eram correlativos e que a civilização da cristandade medieval estava ao mesmo tempo indiferente da realidade positiva do mundo e clerical. Ao contrário, ao despertar do mundo, corresponde um despertar do laicado na Igreja ¹⁹⁹. Daí que Congar tenha defendido que os leigos são chamados a viver, em razão da sua identidade baptismal, as suas tarefas da vida terrena como porção da obra de Deus: o mundo torna-se para eles património do Pai, preparação do reino de Deus ²⁰⁰.

¹⁹⁶ Yves Congar faz esta avaliação na introdução – «Problème d'une Théologie du laïcat» – *Jalons pour une théologie du laïcat* 7-16.

¹⁹⁷ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 38.

¹⁹⁸ Cfr. *Ibidem* 45.

¹⁹⁹ Cfr. *Sacerdoce et laïcat* 333-346.

²⁰⁰ Cfr. *Jalons pour une théologie du laïcat* 599-629.

Poderemos apresentar a perspectiva de Yves Congar sobre a teologia do laicado sob duas coordenadas principais: apostolado dos leigos e vocação da Igreja no mundo.

1. *Apostolado dos leigos*

O primeiro aspecto positivo da condição do leigo cristão é a sua vida e responsabilidade na Igreja. As grandes funções da Igreja estão acometidas a toda a comunidade e não só à hierarquia: a comunidade no seio da qual hierarquia (clero) e leigos têm as suas funções específicas e complementares. Congar analisa longamente a participação dos leigos na tríplice função messiânica da Igreja: função sacerdotal, função real e função profética.

Já referimos os dois aspectos positivos da vocação do leigo – a sua plena pertença à Igreja e a sua inserção no mundo – mas é digna de nota ainda a teologia da acção missionária dos leigos na medida em que eles são chamados a exercer a sua função própria como membros duma Igreja que é toda ela missionária²⁰¹ e que a hierarquia é chamada, como responsável da missão da Igreja, a exercer a sua tarefa de forma especial.

No seu lugar no mundo, os leigos serão missionários pelo testemunho, que consiste em colocar o desejo de salvação de Deus no mundo, sem excluir o testemunho explícito pela palavra. O dever de apostolado é conatural aos leigos, vem-lhes da sua condição/qualidade ordinária de cristãos e não supõe outra dependência da hierarquia senão aquela dependência geral em que toda a vida cristã se encontra em relação com os chefes da Igreja em matéria de fé, de vida sacramental e de conduta cristã. De resto os leigos podem ser chamados a uma colaboração mais estreita com a autoridade hierárquica no exercício da sua missão apostólica. No entanto, as duas missões ou os dois apostolados inscrevem-se como que em círculos concêntricos, têm o mesmo fim e o mesmo conteúdo de raiz²⁰².

2. *Vocação da Igreja no mundo*

A vocação da Igreja no mundo – através do trabalho, da presença, do serviço, da acção santificante e na Cidade terrena – prepara o senhorio de Cristo sobre a Igreja e sobre o mundo²⁰³. N'Ele

²⁰¹ Cfr. *Sacerdoce et laïcité* 327.

²⁰² Cfr. *Sacerdoce et laïcité* 345; Y. GROOTAERS, «La fonction théologique du laïc dans l'Église», in *Le service théologique dans l'Église* 90.

²⁰³ Cfr. Y. CONGAR, *Jésus-Christ* 187-234.

se recapitula tudo: Deus restabelece no mundo, por Cristo, o dinamismo que permite a todas as coisas atingir o seu fim. Na Igreja como no mundo, este Senhorio é substancialmente o mesmo: restauração, reconciliação de tudo, amor, verdade, justiça, que cada coisa (e também cada pessoa) seja o que ela deve ser!

Yves Congar, numa conferência que proferiu na preparação da discussão sobre a *Gaudium et spes*, dizia que reconhecendo o senhorio de Cristo sobre si mesma a Igreja, que reconhece isso numa abertura de fé, deve estar também ao serviço da sua irradiação sobre o próprio mundo²⁰⁴.

O senhorio de Cristo sobre a Igreja é fácil (ou pelo menos mais fácil) de reconhecê-lo quer pela instituição apostólica quer pelo Espírito Santo que a dirige. Por outro lado, o senhorio de Cristo sobre o mundo é mais difícil de percebê-lo. No entanto, ele manifesta-se invisivelmente: nos corações dos homens, que sem O conhecerem O reconhecem e se abrem a Ele pela verdade, o bem e todos os valores; e de forma visível: na procura da história humana, pela busca de integridade, de unificação e de reconciliação entre os homens²⁰⁵.

A condição de peregrinos – do coração da Igreja para a dureza do mundo – põe-nos sempre em busca, de sermos conduzidos pelo Espírito renovador, contemplando o Filho redentor a caminho do Pai criador!

Conclusão

Quisemos fazer o percurso eclesiológico de Yves Congar – sobretudo no que à dimensão trinitária diz respeito – analisando mais de trinta anos de produção teológica de Yves Congar, a qual não foi sempre homogênea, embora prolixa, profunda e profética.

1) Antes do Concílio Vaticano II, podemos encontrar três obras inovadoras e que tiveram forte repercussão no desenvolvimento do mesmo Concílio: *Chrétiens désunis* (1937) com o tema do ecumenismo, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (1950) com a vertente da reforma na Igreja e *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953) com a referência (no sentido de abordagem e de ponto de reflexão) ao laicado.

²⁰⁴ Cfr. *Le Concile au jour le jour* III 143-176.

²⁰⁵ Cfr. *Jésus-Christ* 213-214.145.

- a) *Chrétiens désunis* traça o esboço dum «ecumenismo» católico, atitude que vai custar alguns dissabores a Yves Congar, com o «exílio» em Jerusalém e na Inglaterra. Este «exílio» – entre 1954 e 1965 – foi, no entanto, frutuoso para a elaboração de *Le Mystère du Temple* bem como outras conferências que proferiu em Estrasburgo.

A atitude de Yves Congar no diálogo com os «outros» cristãos antes do Concílio Vaticano II será vista por alguns como tolerada, por outros como provocadora, mas para os cristãos não-católicos como uma abertura da própria Igreja Católica. A vocação ecuménica bebeu-a Yves Congar no contexto sócio-religioso onde nasceu, tendo sido cultivada pelo ambiente da escola teológica dominicana Le Saulchoir. Com efeito, esta através da refontalização bíblico-patristica e do estudo intenso, preparou, de forma tenaz, teólogos de ténpera lutadora e humilde.

De referir que o Oitavário de Oração pela Unidade dos Cristãos está subjacente quer a *Chrétiens désunis* (esta obra é fruto das conferências proferidas por Congar, em 1936, por ocasião desse Oitavário em Montmartre) quer à convocação do Concílio Vaticano II. Com efeito, o Papa João XXIII convocou este Concílio no dia 25 de Janeiro de 1959, no encerramento do referido Oitavário. Por isso, o contexto e meta ecuménica percorrem quer a obra congariana quer o Concílio Vaticano II.

- b) *Vraie et fausse réforme dans l'Église* propõe uma reforma na Igreja, isto é, uma atitude permanente de reforma não para os «outros», mas sobretudo para a própria Igreja Católica. Nesta obra Yves Congar acentua a nota da santidade da Igreja. Esta é, simultaneamente, santa e pecadora: é santa enquanto organismo de vida espiritual comunicada do Alto – da SS.ma Trindade – e é pecadora enquanto suporta as limitações e fraquezas dos homens.

Esta obra cativou a atenção do Núncio apostólico em Paris (de 1945 a 1953) – futuro Papa João XXIII – tendo desde logo suscitado interesse por que esta reforma, proposta por Yves Congar, fosse ensaiada na Igreja Católica. Descobre-se, assim, a reabilitação de Congar pela proposta duma reforma na Igreja, a partir da sua essência (*de Trinitate*) para se repercutir na sua existência (*ex hominibus*), operada *in Christo*.

Na medida em que a Igreja está atenta à sua reforma está capaz de penetrar no seu mistério, pois este radica na sua fonte – a

SS.^{ma} Trindade – e encaminha a própria Igreja, por entre vicissitudes e percalços, para a sua meta – a mesma Trindade.

- c) *Jalons pour une théologie du laïcat* marca, no início da década de 50, uma reflexão não só sobre a *Ação Católica*, pujante e como «mãos longas» da hierarquia, mas também sobre ao valor do trabalho, da solidariedade entre os homens e do compromisso dos cristãos nos valores «profanos» da arte, da ciência ou do progresso social. Yves Congar desde bem cedo esteve com a reflexão dos leigos e a inserção dos cristãos no mundo.

Jalons pour une théologie du laïcat fez uma redescoberta decisiva: os leigos são plenamente Igreja. Por isso, os leigos têm de estar activamente conscientes da sua missão na Igreja e no mundo, exercendo a sua participação na tríplice função messiânica da Igreja: sacerdotal, real e profética.

Estes aspectos – ecumenismo, reforma e laicado – estarão presentes na preparação próxima, na elaboração e no desenvolvimento do Concílio Ecuménico Vaticano II.

2) Como perito do Concílio (seja como teólogo-jornalista seja como consultor dos episcopados francófonos e latino-americanos), Yves Congar deixou a sua marca essencialmente na elaboração da Constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, no Decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo, na Constituição pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo actual e no Decreto *Ad gentes* sobre a actividade missionária da Igreja.

3) Influenciando e influenciado pelo Concílio, Yves Congar continuou os três temas anteriores ao Concílio, aprofundando a natureza trinitária da Igreja numa cada vez maior abertura dos católicos aos outros cristãos e ao mundo.

- a) O ecumenismo reformulou-o em *Aspects de l'oecuménisme* (1962) e em *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'ecuménisme* (1964). Enquanto em *Chrétiens désunis* colocou «ecumenismo» entre aspas para falar da sua visão católica, agora em *Chrétiens en dialogue* assume que formula um ecumenismo católico, com mais de trinta anos de caminhada.

Apesar de *Chrétiens en dialogue* ser uma recolha de artigos (muitos deles anteriores ao Concílio), esta obra – publicada no decorrer

do próprio Concílio – manifesta a abertura operada: agora são cristãos em diálogo, em que os cristãos – católicos ou não – já não se consideram reciprocamente «hereges» uns perante os outros... O diálogo é um dos caminhos em que a diversidade se refaz na unidade!

O ecumenismo torna-se, assim, um processo que implica conversão não a nenhuma Igreja (sujeitando as outras a si), mas ao Evangelho.

Os documentos conciliares – como diz Yves Congar em *Situations et tâches présentes de la théologie* (uma obra de balanço da análise que a Igreja faz de si mesma no Concílio) – situam-se numa dinâmica de procura da forma de estar dos cristãos no mundo.

- b) A reforma vê-a Yves Congar numa linha da Tradição em três obras de 1960 a 1963 – *La Tradition et les traditions. Essai historique; Essai théologique; La Tradition et la vie de l'Église*, acentuando o diálogo da Igreja no seu interior e com o mundo: *Sainte Église* (1963) e *Cette Église que j'aime* (1968) – uma Igreja que exerce o poder de forma humilde – *Pour une Église servante et pauvre* (1963).
- c) Yves Congar – ao tempo do Concílio e após este – não só aprofunda a vocação dos sacerdotes e leigos, mas também a sua missão – *Sacerdoce et laïcat* (1962) e *A mes frères* (1968). Uns e outros são Igreja.

4) Nota-se, por outro lado, no pensamento de Yves Congar uma procura de penetrar no sentido teológico das notas da eclesialidade. Fá-lo numa obra publicada com recolha de artigos anteriores ao Concílio Vaticano II – *Sainte Église* (1963) e noutra já à luz do mesmo Concílio – *L'Église une, sainte, catholique et apostolique* (1970).

Ao abordar as notas da Igreja – una, santa, católica e apostólica – Congar fá-lo dentro da perspectiva humano-divina, ou por outras palavras, a Igreja *de Trinitate* que existe *ex hominibus*: ela é a Igreja una na diversidade, a Igreja santa dos pecadores, católica em cada uma das igrejas particulares, a Igreja que vive na Tradição dos apóstolos e segundo as suas tradições peculiares.

Na visão sincrónica encontramos a fórmula trinitária económica dos Padres da Igreja e que foi reassumida pelo Concílio Vaticano II: do Pai, pelo Filho, no Espírito Santo, perscrutando a 'teologia de comunhão' em que as Três Pessoas divinas nos aparecem como arquétipo, princípio e fim da Igreja.

O *Pai* é por apropriação, o sujeito do Projecto ou do Plano de Salvação e, portanto, a origem absoluta da Igreja como missão em itinerância.

Pelo Filho percebemos uma Igreja mistério e sacramento, isto é, sob a influência do Concílio – no qual confluem e são consagradas as noções de Igreja como sacramento, como comunhão e como povo de Deus – Congar afirma a sacramentalidade de todo o povo e não somente das instituições de salvação – abrange todo o Povo de Deus e as suas múltiplas actividades, tanto dentro como fora da Igreja.

No Espírito Santo se alicerça, constrói e cresce uma Igreja como comunhão, tanto ao nível das pessoas como das Igrejas.

A Igreja, como Povo de Deus em peregrinação, vive na história em situação de «paradoxo», realizando o seu mistério que inquieta o mundo. A Igreja não existe por si mesma nem para si mesma, antes tem de realizar a sua missão, pela conversão do mundo e a acção sobre o temporal, tendo em conta que o mundo não é mais uma cristandade. O mundo não tem só a receber da Igreja, mas esta deve deixar-se interpelar pelos sinais dos tempos, entrando em diálogo exigente com o mundo.

5) Há, no entanto, um tema que Yves Congar aborda mais especificamente no pós-Concílio: a pneumatologia. Parece-nos ter encontrado uma linha condutora na pneumatologia eclesiológica ou eclesiologia pneumatológica. É necessário aprofundar a teologia dos carismas como forma de diálogo dentro da Igreja Católica.

6) Ocorrendo no próximo ano (2005) o décimo aniversário do falecimento de Yves Congar gostaríamos de sugerir, à semelhança doutros países, que se pudesse criar um «Centro» ou um «Instituto» teológico (até com cariz ecuménico) para aprofundar e continuar a obra deste Cardeal da Igreja. Todos – e sobretudo os estudantes de Teologia – teríamos a beneficiar com essa obra!...

A. SÍLVIO COUTO

Bibliografia

1. Fontes – Obras de Yves CONGAR

- CONGAR, Yves, *Chrétiens désunis. Principes d'un «oecuménisme» catholique* (Paris: Cerf 1937).
- , *Esquisses du mystère de l'Église* (Paris: Cerf 1941).
- , *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (Paris: Cerf 1950).
- , *Le Christ, Marie et l'Église. Pour une célébration oecuménique du centenaire de Chalcedonie* (Paris: Desclée de Brouwer 1952).
- , *L'Église devant la question raciale* (Paris: Unesco 1953).
- , *Jalons pour une théologie du laïcat* (Paris: Cerf 1953).
- , *Neuf cents ans après. Notes sur le «Schisme oriental»* (Paris: Chevetogne 1954).
- , *La Pentecôte – Chartres 1956* (Paris: Cerf 1956).
- , *Si vous êtes mes témoins. Trois conférences sur Laïcat, Église et Monde* (Paris: Cerf 1959).
- , *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut* (s. l.: Témoignage chrétien 1959).
- , *Le Mystère du Temple ou l'Économie de Présence de Dieu à sa créature de la Genèse à l'Apo-calypse* (Paris: Cerf 1958).
- , *La Tradition et les traditions. Essai historique* (Paris: Fayard 1960).
- , *Aspects de l'oecuménisme* (Bruxelles: Pensée Catholique 1962).
- , *La foi et la théologie* (Tournai: Desclée 1962).
- , *Les voies du Dieu vivant. Théologie et vie spirituelle* (Paris: Cerf 1962).
- , *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (Paris: Cerf 1962).
- , *Vatican II. Le Concile au jour le jour* (Paris: Cerf 1963).
- , *La Tradition et la vie de l'Église* (Paris: Fayard 1963).
- , *La Tradition et les traditions. Essai théologique* (Paris: Fayard 1963).
- , *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (Paris: Cerf 1963).
- , *Pour une Église servante et pauvre* (Paris: Cerf 1963).
- , *Le Concile au jour le jour, 2.ème session* (Paris: Cerf 1964).
- , *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'oecuménisme* (Paris: Cerf 1964).
- , *Jésus-Christ, notre Médiateur et notre Seigneur* (Paris: Cerf 1965).
- , *Le Concile au jour le jour, 3.ème session* (Paris: Cerf 1965).
- , *Le Concile au jour le jour, 4.ème session* (Paris: Cerf 1966).
- , *Situation et tâches présentes de la théologie* (Paris: Cerf 1967).

- , *Cette Église que j'aime* (Paris: Cerf 1968).
- , *A mes frères* (Paris: Cerf 1968).
- , *L'Écclésiologie du Haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome* (Paris: Cerf 1968).
- , *Au milieu des orages. L'Église affronte aujourd'hui son avenir* (Paris: Cerf 1969).
- , *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne* (Paris: Cerf 1970).
- , *L'Église une sainte, catholique et apostolique* (Paris: Cerf 1970).
- , «Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine?», in *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips* (Gembloux: Duclos 1970) 41-63.
- , *Vocabulaire oecuménique* (Paris: Cerf 1970).
- , *Ministères et communion ecclésiale* (Paris: Desclée 1971).
- , «L'influence de la société et l'histoire sur le développement d'homme chrétien», in *NRT* 96 (1974) 673-692.
- , *Une passion: l'unité. Reflexions et souvenirs 1929-1973* (Paris: Cerf 1974).
- , *Un peuple messianique. L'Église sacrement de salut. Salut et libération* (Paris: Cerf 1975).
- , *Je crois en l'Esprit-Saint I: L'Esprit dans l'«Economie» – révélation et expérience de l'Esprit* (Paris: Cerf 1979).
- , «Implicazione cristologiche e pneumatologiche dell'ecclesiologia del Vaticano II», in *Cristiane-simo nella storia* 2 (1981) 97-110.
- , *L'Esprit de Dieu, Esprit de l'homme* (Paris: Cerf 1983).
- , *Le Concile de Vatican II. Son Église: Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Paris: Beauchesne 1984).
- , *Essais oecuméniques* (Paris: Centurion 1984).
- , *La Parole et le Souffle* (Paris: Desclée 1984).
- , *Appelés à la vie* (Paris: Cerf 1985).
- , *Entretiens d'automne* (Paris: Cerf 1987).
- , *Église et Papauté* (Paris: Cerf 1994).

2. Estudos

2.1. Sobre Yves Congar

- ALBA, L. L., «Yves M.-J. Congar, O.P., teólogo del diálogo y de la tolerancia», in *Ciencia tomista* 121 (1994) 599-618.
- BLAKEBROUGH, D. S., *El Cardenal Congar o la libertad teológica* (Salamanca: Varona 1995).
- BRITO, E. J. C., *O leigo cristão no mundo e na Igreja: Estudo teológico sobre o pensamento de Yves M.-J. Congar* (S. Paulo: Loyola 1980).

- FAMERÉE, J., «Chrétiens désunis du P. Congar 50 ans après», in *NRT* 110 (1988) 666-686.
- , *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II. Histoire et Église. Analyse et reprise critique* (Leuven: University Press-Peeters 1992).
- , «L'ecclésiologie du Père Congar. Essai de synthèse critique», in *RSPT* 76 (1992) 377-418.
- , «Aux origines de Vatican II. La démarche théologique d'Yves Congar», in *ETL* 71 (1995) 121-138.
- FIERENS, M., «L'Esprit Saint et la liturgie dans la pneumatologie de Congar», in *Questions liturgiques* 66 (1985) 221-227.
- GALEANO, A., «La ecclesiología de Yves Congar», in *Franciscanum* 22 (1980) 141-204.
- , «La Reforma en la Iglesia según Yves Congar», in *Franciscanum* 23 (1981) 117-170.
- , «La Reforma protestante y el Ecumenismo según Yves Congar», in *Franciscanum* 24 (1982) 149-184.
- GUY, P. M., «A contribuição teológica de Yves Congar», in *Agência Ecclesia* 546 (28.6.1995) 6-7.
- JOSSUA, J.-P., *Le Père Congar: la théologie au service du peuple de Dieu* (Paris: Cerf 1967).
- , «L'œuvre oecuménique du P. Congar», in *Études* 357 (1982) 543-555.
- LARRABE, J. L., «Aportación sacramental del Cardenal Congar (situándola en el contexto de sus obras)», in *Lumen* (Espanha) 44 (1995) 121-134.
- LECLERC, G., «Le cardinal Congar», in *France Catholique* 2507 (30.6.1995) 3.
- NICHOLS, A., «An Yves Congar Bibliography», in *Angelicum* 66 (1989) 422-466.
- PREVI, F., «I novant'anni di P. Congar: 'Icona di S. Domenico'», in *O odigos* 13 (1994).
- PUYO, J., *Jean Puyo interroge le Père Congar: «une vie pour la vérité»* (Paris: Centurion 1975).
- QUATTROCHI, P., «Bibliographie générale du Père Yves M.-J. Congar», in J. P. JOSSUA, *Le Père Congar. La théologie au service du Peuple de Dieu* (Paris: Cerf 1967) 213-272.

2.2. De eclesiologia em geral

- ANTON, A., «Estructura Teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8.º de la «Lumen gentium», in *Estudios eclesiásticos* 42 (1967) 39-72.
- , «El capítulo de Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad», in *Idem* 155-181.
- , «Hacia una síntesis de las nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología», in *Estudios eclesiásticos* 44 (1969) 161-203.
- , «La Iglesia "pueblo de Dios" en la nueva alianza», in *Idem* 465-501.

- BARAÚNA, G. (ed.), *L'Église de Vatican II: Études autour de la Constitution sur l'Église* (Paris: Cerf 1966).
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, «Littera ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus prout est communio», in *AAS* 85 (1993) 838-350.
- DRILLING, P., «The Genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II», in *Science et Spirit* 45 (1993) 61-78.
- LA SOUJEOLE, B.-D., «L'Église comme société et l'Église comme communion au deuxième concile du Vatican», in *Revue thomiste* 91 (1991) 219-258.
- MARROU, H. I., *A Diognète* (Paris: Cerf 1965).
- PHILIPS, G., DUPREY, Q., CHENU, M.-D., *Le service théologique dans l'Eglise. Mélanges offerts au Père Congar pour ses soixante-dix ans* (Paris: Cerf 1974).
- RINALDI, S., «Il rapporto chiesa-mondo attraverso la lettera "Ad Diognetum" e la "Gaudium et spes"», in *Rivista di teologia morale* 77 (1988) 41-61.
- SILANES, N., *La Iglesia de la Trinidad* (Salamanca: Secretariado Trinitário 1981).